

مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية

تصدير
أ. د. عاطف العراقي



تأليف
دكتور مجدي محمد إبراهيم
الناشر
مكتبة الثقافة الدينية

مُشْكَلَةُ الْأَصْبَالِ

بَيْنَ

ابن رُشْدٍ وَالصُّوفِيَّةِ

تأليف
دكتور مجدي محمد إبراهيم

تصدير

ل. د. عَاطِفُ الْعِرَاقِي

تأليف

دكتور مجدي محمد إبراهيم

الطبعة الأولى

١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

٥٣٦ ش بورسعيد . الظاهر

ت. ٥٩٢٣٦٠ . فاكس: ٥٩٣٦٣٧

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

حقوق الطبع والنشر محفوظة للناشر
مكتبة الثقافة الدينية

الإهداء

إلى روح الفيلسوف الكبير ... الذى علّمنا حق النقد
وحق الاختلاف ، فأنثرت آراؤه الفلسفة العقلية بما تركه
للباحثين والدارسين من سدادة الفكرة ووضوح الرؤية
ونزاهة الغرض وخلود المثال .

إلى روحه الخالدة بين خالدين .. أهدى ثمرة عزيزة
على عايشته فيها حق المعاشة .. إلى روح الفيلسوف الكبير .
ابن رشد طيب الله ثراه .،،،.

دكتور / مجدى إبراهيم

٢٦ نوفمبر ١٩٩٨ م

تصدير

بقلم

الأستاذ الدكتور عاطف العراقي

أستاذ الفلسفة العربية

يَقِفُ ابن رشد الفيلسوف على قِمَّةِ عصر الفلسفة العربية . إنه يحتل مكانة كبيرة في تاريخ الفلسفة العربية ، ليروز حسَّه النقدي تماماً كأرسطو قبله ، والقديس توما الأكويني وكانت (Kant) الفيلسوف الألماني بعده . لقد نقد ابن رشد أكثر الإتجاهات التي وُجدت قبله : نقد الصوفية واختلف فكره اختلافاً جذرياً عن الإتجاه الأشعري ، كما نقد أهل الظاهر والذين يقفون عند ظاهر الآيات القرآنية الكريمة دون القيام بالتأويل الذي يتمسك به ابن رشد . نقد أيضاً أفكار العديد من الفلاسفة وخاصة في المشرق العربي أمثال الفارابي وابن سينا ، كما قام بتوجيه النقد العنيف إلى الغزالي عدو الفلسفة والتفلسف ، والذي حشر حشراً داخل إطار الفلاسفة .

نقد ابن رشد الغزالي ، لأن المنطلق غير المنطلق ، فحين نقد الغزالي الفلاسفة إنما كان ذلك من منطلق ديني . أما منطلق ابن رشد في هجومه على الغزالي إنما كان المنطلق الفلسفي أساساً ، فالمنطلق إذن - كما أشرنا منذ قليل - غير المنطلق .

لقد احتل النقد مكانة كبيرة إذن في مذهب آخر فلاسفة العرب وعميد الفلسفة العقلية في بلداننا العربية . ومن هنا ، كان ترحيبنا بالدراسة التي يقدمها اليوم للطبع والنشر تلميذنا بالأمس وزميلنا اليوم ، الدكتور مجدى إبراهيم .

والدكتور مجدى إبراهيم أعرفه عن قرب ، فقد درس على يدى فى مرحلة الماجستير ، وأشرفتُ على رسالته للماجستير وكانت تحت عنوان : " حال الفناء بين الجنيد والغزالى " ، كما أشرفتُ على رسالته للدكتوراه ، وكانت تعالج " مشكلة الموت عند صوفية الإسلام " . ولم يكن الدكتور مجدى تلميذنا وزميلنا مكثفياً بدراسته فى مرحلتى الماجستير والدكتوراه ، وخاصةً أنه يعمل الآن مدرساً للفلسفة بكلية التربية بالعريش - جامعة قناة السويس ، بل إنه من منطلق حرصه المستمر على البحث والدراسة ، يحرص على الإطلاع على أكثر ما كتب فى ميادين إهتماماته ، كما يقوم بالتأليف أيضاً .

والدكتور مجدى إبراهيم ، يقدم اليوم للقراء كتابه عن " مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية " . وقد لا أكون مبالغاً إذا قلتُ ، بأن هذا الموضوع يعدُّ من الموضوعات البالغة الأهمية ، ليس فى مجال الفلسفة الرشدية فقط ، بل فى مجال التصوف أيضاً . إنه يحلّل أبعاد الموقف الرشدى حين قيامه بالرد على الغزالى ، كما كان حريصاً على دراسة كل الأمور التى تتعلق بالتصوف من قريب أو من بعيد . ولسنا فى حاجة إلى القول بأن ابن رشد فى موقفه النقدى من الصوفية إنما كان معبراً عن وقفة عقلية . ومن هنا ، كان متوقعاً من ابن رشد أن يقف موقفاً نقدياً من آراء أصحاب الاتجاه الذوقى والوجدانى ، ونقصد بهم الصوفية.

حلّل باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم أكثر أبعاد موقف ابن رشد النقدى من منهج وفكر الصوفية ، ورغم أننا قد نختلف مع باحثنا حول رأى أو أكثر من الآراء التى قال بها ، وقد نختلف معه حول بعض أبعاد المنهج الذي سار عليه في كتابة هذه الدراسة ، إلا أننا نعتز بقدرته على سير أغوار الفلسفة الرشدية من جهة ، والفكر الصوفي من جهة أخرى . فقد درس صاحب هذه الدراسة الفكرَ الصوفيَّ دراسةً متأنيةً ، وذلك منذ كتابته لرسالته للماجستير ورسالته للدكتوراه ، ولم يقتصر الدكتور مجدى على الدراسة الموضوعية الآمنة لآراء كل من ابن رشد والصوفية ، بل كانت لديه القدرة على أن يضيف إلى البعد الموضوعى بعداً ذاتياً نقدياً، وذلك حين لجأ إلى المقارنة والموازنة بين العديد من الآراء التى نجدها سواء عند ابن رشد أو عند الصوفية .

إن باحثنا صاحب قلم قوى ، لا يكتب في موضوع إلا بعد دراسة وقراءة مئات بل آلاف الصفحات في المجال الذي يريد أن يتصدى له بالكتابة والبحث والدراسة . فلم يكن باحثنا كهذا الفريق من أشباه الدارسين وأنصاف المثقفين الذين يكتبون في كل مجال دون فهم من جانبهم لأى مجال من المجالات التى يكتبون فيها . نعم .. إنهم من الأشباه والصُّغار والأقزام ، والذين نجد لديهم نوعاً من الإسهال في التأليف حين يكتبون في أى شئ دون فهم لأى شئ، وإن كان أكثرهم لا يعلمون . !!

ومن الواضح أن دراسة الموقف الرشدي من الفكر الصوفي تحتاج إلى الكثير من الصبر على البحث والتأني في الدراسة ، إذ إن الموقف النقدي من التصوف ، أي موقف ابن رشد النقدي يحتاج إلى دراسة العديد من مشكلات الفلسفة الرشدية ، المشكلات التي تتعلق بنظرية المعرفة تارة والسببية تارة ثانية والاتجاه العقلي عند ابن رشد والاتجاه الذوقي عند الصوفية ، ومن بين تلك المشكلات مشكلة المعرفة ومشكلة السببية وغيرهما من مشكلات .

لقد قسم باحثنا وتلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم موضوعات كتابه تقسيماً دقيقاً ، وإن التأمل في محاور وأقسام وأبعاد دراسته يدلنا على ذلك تماماً . إنه يحلل أبعاد فكرة الاتصال ويبيّن طبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف ، وذلك في المحور الأول من كتابه . ويدرس في المحور الثانى ، العديد من العناصر والنقاط ومن بينها : ابن رشد ومشكلة العقول ، والاتصال وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد ، وكيفية حدوث وإتمام الاتصال عند آخر فلاسفة العرب ، ثم أخيراً فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

أما في المحور الثالث ، وهو من المحاور الهامة في كتابه ، فلأننا نجده معنياً بتحليل طرق الاتصال عند الصوفية ، والحالة الصوفية وهل هي موضوعية أم هي ذاتية ، ثم الاتصال ومفهوم العقل في الإسلام . وكان الدكتور مجدى إبراهيم حريصاً على التمييز بين الاتصال بمعناه الصوفي والاتصال بمعناه الفلسفى . كان هذا ضرورياً حتى يتسنى لنا إدراك الموقف الفلسفى (ابن رشد) من

جهة ، والموقف الصوفي كما يظهر من خلال آلاف الصفحات التي تركها لنا الصوفية من جهة أخرى . لقد عوّل باحثنا الدكتور مجدى على المصادر والمراجع الرئيسية حين قام بتحليل هذه الفكرة أو تلك من الأفكار التي نجدها عند ابن رشد وعند الصوفية. وقد ذكر الدكتور مجدى إبراهيم أسماء المصادر والمراجع التي رجع إليها في دراسته ، وهذا يدلنا على أمانته العلمية ودقته الأكاديمية .

ولسنا مبالغين حين نقول إن هذه الدراسة ستفتح أبواباً كثيرة نحو فهم أبعاد الموقف الرشدى من جهة ، وأبعاد الموقف الخاص بالصوفية من جهة أخرى، كما ستساعدنا هذه الدراسة على بيان الفرق الجذرى بين الوقفة العقلية ممثلة في فكر أعظم فلاسفة العرب ابن رشد ، والوقفة الذوقية القلبية الوجدانية عند صوفية الإسلام بوجه عام .

والتأمل في الدراسة التي بين أيدينا اليوم يلاحظ الجهد الكبير الذي قام به تلميذنا الدكتور مجدى إبراهيم - كما سبق أن أشرنا - وخاصة أنه يعتمد بالدرجة الأولى على الكتابات التي تركها لنا صوفية العرب ، بالإضافة إلى كتابات ابن رشد والتي تعد معبرة كما قلنا عن وقفة عقلية برهانية كما هو الحال بالنسبة لفلسفة ابن رشد .

إنّه ، صاحب دراسة متميّزة ، وصاحب قلم قوى ظهر أول ما ظهر حين كان يقوم بإعداد دراسته للماجستير ، أى منذ السنوات الأولى لدراسته في مرحلة الدراسات العليا .

وإذا صح تقديرى ، فإن هذه الدراسة سيستفيد منها المهتمون بالفكر الصوفى سواء كان معبراً عن التصوف السنى أو كان معبراً عن التصوف الفلسفى، وسيستفيد منها أيضاً المهتمون بفكر الفيلسوف الذي ظلمته أمتنا العربية في حياته وبعد مماته ، وبحيث لجأ أشباه الدارسين إلى نسبة أفكار لابن رشد لم يقل بها إطلاقاً . ومعنى هذا أن هؤلاء الأشباه قاموا بنوع من أخطر أنواع الغش الفكرى.. ولكن ماذا نفعل ونحن لا نجد في عالمنا العربى اليوم محاكم للغش الثقافى والغش الفكرى؟! .. نعم ، إنها أحكام زائفة وتعد جهلاً على جهل ، وإن كان أكثر هؤلاء الأشباه لا يعلمون .. منهم من قضى نَحْبَه ومنهم من لا يزال يقوم بنشر أخطر أنواع الغش الثقافى والتزوير الفكرى ..!!

نقول ، ونكرر القول ، بأننا لا نخفى سعادتنا بهذه الدراسة المتأنية والعميقة ، والتي تعبّر عن بعد أكاديمى واضح ، الدراسة التى يقدمها الدكتور مجدى إبراهيم للقراء والباحثين والدارسين . ونرجو لباحثنا كل تقدّم في حياته مستقبلاً، فهو مؤهل بحكم تعمقه في البحث والكتابة ، مؤهل لأن يضيف إلى مكتبتنا العربية العديد من الدراسات الصوفية والفكرية .

والله هو الموفق للسداد .

عاطف العراقى

القاهرة - مدينة نصر

١٥ نوفمبر ١٩٩٩ م

كلمة على الغلاف

هي كلمة لا بد منها .. ينبغي أن أسطرها بحروف من نور - لو استطعت - على غلاف هذا الكتاب الذي أعتر بنشره بين قراء العربية .. ما كان يمكنني أن أفهم ابن رشد ، ولا أن أفهم خصائص الموقف الفلسفي ومزايا الفلسفة العقلية ، لو لم أكن قد تتلمذت - منذ البداية - على الأيادي الكريمة لشيخ الفلاسفة في هذا العصر : أستاذنا ومعلمنا الدكتور " عاطف العراقي " رائد الفلسفة الرشدية في العالم العربي ، غير منازع .

ففي كتابات أستاذنا ، إخلاص شديد وعشق متميز يبلغ درجة التصوف والروحانية ، بل والتبتل الذي ينقطع معه النظر ، لآراء ابن رشد وبحوثه وأفكاره: ولا يمكن لباحث في مجال الفلسفة العربية أن يتجاوز كتابات الدكتور عاطف العراقي عن ابن رشد بصفة خاصة ، وعن فلاسفة الإسلام على وجه العموم ، ثم يزعم لنا - مدعياً - أنه قدم دراسة متميزة عن فيلسوف، فيلسوف من فلاسفة الإسلام .. !

ذلك من خديعة الوهم .. بغير مراء . !

وكاتب هذه السطور ، هو تلميذ مقرب من قلب أستاذه . وأفاضل الزملاء الذين هم على صلة بالأستاذ ، يعلمون ، فيشهدون بمدى حبه لتلميذه .. ألا .. فلنسجل هاته " القيمة " العلوية - قيمة المحبة - تنوحيًا لنا في عالم الأفكار والأعمال . من أجل ذلك ، فإن التلميذ يدين بالفضل الأول والأخير لأستاذه ، فيما كتب عن ابن رشد . وإنه ، لو لم يكن قد قرأ كل حرف - بغير مبالغة - في كتابات أستاذه عن ابن رشد وفلاسفة الإسلام ، ما كان باستطاعته أن

يكتب كلمة واحدة عن هذا الفيلسوف الشامخ العملاق ، أو يتصدى لنقده ، انطلاقاً من معرفته بأشراط الموقف الفلسفي الذي يلتزمه أستاذه ، والذي يتجلى في أحص خاصية له مثلة في " النقد " . فثن كانت هناك آراء في هذا الكتاب تخالف آراء أستاذه ، فإنما تجيء هذه المخالفة تدليلاً على تفهم التلميذ لآراء أستاذه والاستفادة منها ، استفادة يصدقها العمل ويؤكددها تطبيق " المبدأ " ، بغير أن يكون هناك انتصار للتصوف على حساب آراء ابن رشد ، أو تقليل من قيمة هذه الآراء ولو كانت معادية للتصوف .

تعلمنا الفلسفة أن نعتقد الفكرة ، وأن ندافع عنها ، وأن نتبتل لأجلها ، وأن نضعها في كفة ، وأن نضع أرواحنا في كفة مقابلة . فإذا ما واجهتنا المشكلات وداهمت الخطوب ، قائلة لنا : تخلو عن أفكاركم لتعيشوا في ظلام الجهل ، وعتامة الخرافة ، وعسف السلوك ، قلنا : فلتزهق الأرواح في سبيل حرية الفكرة ، وحرية الاعتقاد .

وهكذا .. كان ابن رشد في أفكاره ، متبتلاً لها غاية التبتل .

وهكذا .. كان أقطاب الصوفية في عقائدهم ، منقطعين لها غاية الانقطاع .
وهكذا أيضاً .. أستاذنا الدكتور " عاطف العراقي " ، تلميذ ابن رشد الخالص المخلص ، هكذا كان - ولا يزال - في فكره الحر . وفي عاطفته ، وعشقه واعتقاده .. يدافع عن رأيه الذي يراه ، كما دافع عن آراء ابن رشد وأفكاره ، ولم يزل يدافع - أطل الله بقاءه - حتى الرمح الأخير .

ذلك ضرب - لا شك فيه - من التصوف والروحانية منقطع النظر . !!

مقدمة

بسم الله ، وعلى هُدى من الإيمان بالله ...

وبعدُ .. فهذا بحثُ كُنَّا تقدّمنا به إلى كلية الآداب - جامعة عين شمس في مؤتمر عن ابن رشد ، عقدته الكلية بمناسبة مرور ثمانية قرون ميلادية على وفاته ، تحت عنوان " الأبعاد التنويرية في فلسفة ابن رشد " (*) ولم نكن - يومذاك - قد توسعنا في محاوره ونقاطه ، وإن كانت أراؤه وأفكاره الكبرى نوقشت في جلسة برئاسة أستاذتنا الدكتورة زينب الخضيرى ؛ أمام نخبة ممتازة من الباحثين والدارسين المختصين .

أبقينا على المحاور كخطوط عريضة كما هي ، وضغطنا الأفكار في محاورها ضغطاً عنيفاً ، ليحى تصميم " الكتاب " على غرار ما كنا تقدّمنا به يوم أن خطرت لنا لأول وهلة فكرته ، تأهباً لإلقائه في ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م ، إحياءاً للذكرى المثوية الثامنة لوفاة الفيلسوف العربى الأندلسى .

كان عنوان البحث - قبل أن يكون كتاباً - هو " ميتافيزيقا الاتصال بين ابن رشد والصوفية " وهو عنوان لا يحيط بمفهوم الميتافيزيقا بقدر إحاطته بمفهوم الاتصال ، وإنما شأن الميتافيزيقا فيه هو شأن التمهيد الداخلى تحت توضيح الفكرة وإزالة اللبس عنها . ولما كانت الفكرة فكرة ميتافيزيقية في أول مقام ، كان العنوان دالاً على مضمونه بعض الدلالة لا كلها . لأن دلالة الفكرة كلها

(*) راجع وثائق هذا المؤتمر في القسم الخاص بالملاحق ، من كتاب أستاذنا الدكتور / عاطف العراقى : الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية .. أربعون عاماً من ذكرياتى مع فكره التنويرى ص ٤٥١ ، ٤٦٢ .

عندنا تنصب على مفهوم الاتصال حالة كونه " فكرة " ثم حالة كونه " حالة " .
ولكى نوضح طبيعة هذا الموضوع ، رأينا أن نستعير صورة منطقية لتبيان
محاور البحث وعناصره الأساسية وأبعاد مشكلة الاتصال بين الفلسفة العقلية
والتصوف . فالاتصال من حيث كونه قضية ، لا تحتل أن تمس الواقع ولا أن
تفصّله ، بل هى قضية ذهنية ، لا بد إذا نحن تصورناها من أن تنقسم إلى "
موضوع " نحيط به إحاطة شاملة من حيث كونه " موضوعاً " تشابكت أطرافه
وتددت خيوطه ، فشمل الفلسفة ، كما احتوت عناصره على الدين . فلا
الفلسفة فصلت فيه على الحقيقة كما ينبغي أن يكون الفصل مقالاً واضحاً
ومفهوماً بغير خلط واضطراب . ولا الدين استطاع أن يعممه للناس كيما تكون
قضايا الدين مُعمّمة تنال لجميع الناس ممن يدينون ويسلمون .

ولكنه جاء موضوعاً خاصاً إلى أعلى درجة من الخصوصية لا يصل إليه
إلا صفوة الخاصة المقرّبة ، لا بقدرتهم منهم ولا إقذار ، ولا بابتداء منهم اجتبؤه
ولا نالوه ، ولكن بتفضّل الله جل وعز عليهم ، وتعبّده إياهم حتى صاروا في
الدنيا بأبدانهم وفي الآخرة بأرواحهم ، وأجسامهم فيها كعواد ، وعقولهم
معلقة بالملكوت (*) .

جَدَد لهم الود في كل طرفة بدوام الاتصال، وآواهم في كنفه بحقائق
السكون إليه ، حتى أنّ قلوبهم ، وحنّت أرواحهم شوقاً ، وكان الحب

(*) من عبارة للحارث المحاسبي في كتابه " العقل وفهم القرآن " ص ٢٦٩ .

والشوق منهم إشارة من الحق إليهم عن حقيقة التوحيد وهو الوجود بالله (**).

ولابد للموضوع من محمول يُحمل عليه ، فإذا افترضنا أن قضيتنا هنا هي " الاتصال " وهو الموضوع الذي نزعم لأنفسنا إننا نحيط به إحاطة شاملة ، وبقدر المستطاع الميسر لنا ، بجئ " المحمول " على موضوعنا هذا حسبما نتصوره نحن من حيث كون الاتصال كفكرة يندرج تحتها كل ما يتعلق بأبحاث الفلاسفة في موضوع الاتصال : فكرة عقلية وطريقاً يتبدء سيره من المحسوس إلى المعقول .

فلئن وصفنا الاتصال بأنه فكرة ، حملناه على الموضوع باعتباره فكرة نظرية عقلية ليس إلا . هذه واحدة . أما الثانية ، فهي الاتصال كحالة تحمل على الموضوع كطبيعة خاصة مخصوصة تتفق معه كل الإتفاق ، ناهيك عن خصائص موضوع الاتصال كطبيعة لها مقوماتها وآفاقها المتسعة المديدة ، ثم ما يتصف به المحمول الذى يحمل عليه ، وهو أنه " حالة " .

وإنك لتجد أن المحمول على الاتصال كموضوع يتضمن شقين : الأول منه " فكرة " وهي أبحاث الفلاسفة في الاتصال . والثاني منه " حالة " وهي تجارب الصوفية في أعلى ما تجود به تجاربهم إزاء الغيب المحجوب . فأيهما أقرب إلى الصحة المنطقية من حيث وحدة الموضوع ، وما تتسم به هذه الوحدة في صورتها الذهنية على أقل تقدير ، أو في مدى الاتساق بين طبيعة الاتصال

كموضوع ، وطبيعة المحمول كفكرة في شق منه أو كحالة في شق ثانى ..؟
لا شك أن الصحة المنطقية هنا تظهر في الربط بين وحدة موضوع
الاتصال من جهة ، وبين ما نحمله عليه من وصفنا له بأنه حالة من جهة ثانية ،
لأننا في هذه الصحة التى نزعمها نقوم بعملية وصل وربط بين طبيعة الموضوع
من جهة ، وطبيعة الحالة باعتبارها محمولاً من جهة أخرى ، لنصل فى النهاية إلى
الوحدة التى تجمع بينهما فى سياق واحد . ولا هكذا الأمر يمضى معنا إذا نحن
نظرنا إلى الموضوع ومحموله فى شقه الأول ، فى كونه " فكرة " ، لأننا هنا
نقوم بعملية فصل وكفى ، فإذا قمنا بإعادة الربط بعد ذلك ، لا نستطيع ..
وذلك لإعتبارات عدة ، وأهمها أن الموضوع من حيث طبيعته يختلف اختلافاً بيناً
عن محموله من حيث طبيعته ومضمونه . لأن الحكم الذى يعتمد على إثبات
العلاقة بين الموضوع والمحمول فى هذه الحالة " الاتصال .. كفكرة " ، أضعف
بكثير من حكمنا إذا أثبتنا العلاقة بين المحمول والموضوع فى الحالة الثانية :
" الاتصال .. كحالة " ففى الحالة الأولى ، لا يكون حكمنا الذى نستخلصه من
طبيعة هذه العلاقة يتفق مع الموضوع الذى تصورنا البحث فيه باعتباره فكرة ،
فإذا تصورنا أن حكمنا يجرى تحليلاً لموضوع الاتصال كفكرة ، هذا حين نقوم
بتقسيم الموضوع إلى موضوع هو الاتصال ، فمحمول ذى أطراف :
طرف منه " فكرة " وطرف فيه " حالة " ، فإن الحكم التحليلى هذا ، وهو فى
طريقه إلى إثبات العلاقة بين المحمول فى طرفه الأول " الفكرة " وبين الموضوع ،
لا يضيف شيئاً ذا خطر على طبيعة موضوعنا ، لا لأن الفكرة ها هنا متزعة من
تصور الاتصال ، ولا لأنها تأتى لتفسير الموضوع وتحليله فقط ، ولكن

لأنها تعجز عن أن تبرهن على الاتصال بالفكر فقط دون أن تضيف إليه مالا يدخل تحته !!..

فالفكرة أبعد في منهجها عن أن تتصور كيفية الاتصال وطبيعته الخاصة. وكان يمكن أن يكون حكمنا صحيحاً - ولا بد أن يكون صحيحاً - لو أننا نقلنا العلاقة التي نريد أن نجري عليها إثبات الصحة المنطقية ، من طرف في المحمول إلى طرف آخر ، واعتبرنا هذا الطرف محمولاً يكون مع الموضوع قضية أخرى ، أعنى أننا لو نقلنا العلاقة من تصورنا للإتصال باعتباره " فكرة " إلى تصورنا للإتصال باعتباره " حالة " .. يمكننا الحكم حكماً رياضياً ومنطقياً كذلك ، لأن المحمول هنا يتضمن صفة ذاتية مستتبطة من حد الموضوع الذي هو الاتصال، ولا هكذا الحال في الطرف الأول من المحمول ، لأن هذا الطرف الأول " الفكرة " يحمل على موضوعه (الاتصال) بالعرض لا بالذات ، وبينما الحال هكذا في هذا الطرف يجئ الأمر مختلفاً في الطرف الثاني " الحالة " حيث يحمل على موضوعه بالذات لا بالعرض ، تماماً كما تبدى لنا " النقطة " محمولة بالذات لا بالعرض في حد " الخط " ، وكما يتبدى لنا " الخط " محمولاً بالذات لا بالعرض في حد المثلث .

وعلى هذه الصورة المنطقية المستعارة ، يمكننا الحكم على أطراف هذه القضية حكماً تحليلياً أشبه ما يكون بالحكم على المثلث وأطراف المحمول الذي يتكون منه حكماً يتضمن صدقه في ذاته . فالإتصال على هذا ، هو موضوع إذا نحن حملناه على " الحالة " ، كان صدق المحمول كحالة صدقاً ذاتياً مستمداً من طبيعة الموضوع . وعليه ، ينبغي أن يكون المحمول مع الموضوع صلة مشتركة

تمكننا من استدلال بعضها عن بعض ، وهو استدلال يقترب من الاستدلال العقلي الاستنباطي في عمومه . ولا هكذا الحال في المحمول الأول ، وإن كان العقل دالاً عليه ومشيراً إلى مغزاه وفحواه ، لأنك هنا تلاحظ إتصال أطراف القضية بعضها ببعض الآخر ، موضوعاً ومحمولاً في كون الاتصال كحالة ، ثم تنعدم هذه الصلة بين أطراف القضية موضوعاً ومحمولاً من حيث كون الاتصال فكرة ، وأن كان بادئ الرأي فيها عقلاً واستنباطاً .

وماذا بعد ذلك ؟.. لا نكون مخطئين لو أننا فرضنا فرضاً غير مبالغ فيه باستبعاد كل أبحاث الفلسفة العقلية من الاتصال كموضوع ، فلا المنهج ، ولا المضمون ، ولا الخلفية الفكرية والثقافية ولا شيء من ذلك كله أو غيره ، يُتيح لنا أن نصل الاتصال بالفكرة في وحدة متسقة الأطراف ، لا تناقض فيها ولا خلل في معالجتها . وإذا لم نستبعد مثل هذه الأبحاث عن موضوع الاتصال كنا كمن يريد أن يقبس شيئاً وهو يجهل كيف يقاس ، فلا جرم في أن يخطئ ، فإذا لم يخطئ فلن يصل إلى قرارة الوعي بأبعاد هذه المشكلة ، ومن ثم إلى النتائج النهائية الموضوعة لها .

من أجل ذلك ، رأينا أن نبدأ بحثنا هذا بعرض موجز على سبيل التمهيد للعلاقة بين المعرفة والـمبتـافـيزيـقا ، ثم يأتي تقسيم البحث إلى محاور ثلاثة ، المحور الأول منها هو بعنوان " الاتصال كموضوع " نستعرض فيه طبيعة موضوع الاتصال بين الفلسفة العقلية والتصوف ، ثم يجيء المحور الثاني من هذه المحاور الثلاثة متضمناً " الاتصال .. كفكرة " ومقصوراً على الفلاسفة وبحوث ابن رشد في الاتصال ، ثم أخيراً المحور الثالث وهو " الاتصال كحالة " كما هو عند الصوفية مع استقلال كل محور

بذاته وبخصائصه ، وإذا بالخاتمة ونتائج البحث في نهاية المطاف تطلعتنا على
الفروق الشاسعة بين اتصال الفكرة واتصال الحالة .

والله يقول الحق ، وهو يهدي السبيل ..

دكتور مجدى إبراهيم

القاهرة في ٢٦ نوفمبر عام ١٩٩٨م

على سبيل التمهيد : بين المعرفة والميتافيزيقا .

تمثل " مشكلة الاتصال " أهمية بالغة وشائكة في الفكر الإسلامى بين ميدان التصوف وميدان الفلاسفة ، وذلك لإتفاق البحث في الموضوع من جهة أولى ، ولإختلاف المنهج بين الميدانين من جهة ثانية ، ولإختلاف المضمون والخلفية الفكرية والثقافية من جهة ثالثة ، ولإرتباط هذه المشكلة بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية من جهة رابعة .. وصولاً إلى السعادة من وراء الوجود الإنسانى ، كغاية شريفة ، يرومها الإنسان ويذل قصارى جهده في سبيل الوصول إليها .

ومن الظاهر ، أن نظرية المعرفة في لبابها تنقسم إلى بعدين : بعد إنسانى ، ليس شرطاً فيه أن يحقق مقاصد ميتافيزيقية وإنما ينضاف إلى مباحث الفلسفة ، كأن نقول ، مبحث الوجود ، ومبحث القيم ، ومبحث المعرفة . وبعد إلهى يدور حول المعرفة الإلهية وسعى الإنسان الدؤوب لإدراك حقيقتها والوصول إليها أملاً الكمال ورامياً إلى تحقيق السعادة الخالصة ، وفي هذا البعد الذى يتصل بالمعرفة الإلهية ، تجى العلاقة واضحة وظاهرة بين الجانب المعرفى والبعد الميتافيزيقى ، إلى الدرجة التى لا نستطيع أن نفصل فيها بين ما هو متصل بالمعرفة ، وما هو متعلق بالميتافيزيقا . فالمعرفة العقلية - كما جاء فى كتاب النفس لثامسطيوس - " هى كشف صور المعقولات الداخلة فى المحسوسات بواسطة عقل منفعل يخرج إلى الفعل بالعقل الفعال " (١) .. هذا إلى جانب أن البحث فى المعرفة الإلهية يتجاوز المحسوس إلى ما بعده ، ويعلو على الجزئى هادفاً إلى إدراك الكليات العامة عن طريق الاتصال على إختلاف الطرق المؤدية

إليه (٢) . يوشك أن يكون من العرف المتفق عليه أى تقسيم للفلسفة بصفة عامة ، ونسقاتها الجزئية بصفة خاصة ، إلى فلسفة كونية أو ميتافيزيقية من ناحية ، وما يقابلها من أبستمولوجية أو نظرية في المعرفة من ناحية أخرى ... ونحن لا يعيننا من هذه النظريات التى ناقشت المعرفة وطرق التفكير الموصلة إليها (٣) ، إلا ما يعنى الباحث في العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، فالنتائج التى توصل إليها البحث في طبيعة العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا ، كانت نتائج نهائية تبدأ بالمعرفة وتنتهى نهاية ميتافيزيقية ، إذ تعترف هذه النظريات بضرورة التفكير الاستدلالي ، اعترافاً ينتهى بها إلى نتيجة موادها : " أن في موضوع المعرفة الذي نخلص إليه آخر الأمر ، يكون كل شيء ذا علاقة استدلالية بكل شيء آخر ، ومن هذه الوجهة للنظر ، يكون موضوع المعرفة الذى لا موضوع سواه هو الكون ، من حيث هو كُلاً واحداً مطلق ، حتى لتصبح الأشياء التى يظن عادة أنها معرفة ، بما في ذلك العلم ، لا تزيد على كونها من " الظواهر " أو مما يبدو في الظاهر ، إذ هي تنفُ مجزأة ناقصة من " الحقيقة الكونية الموضوعية " التى ينتهى الفكر إليها " (٤) .

وإذا افترضنا أن هذه النتيجة التى ينتهى إليها الفكر إنما هي نتيجة ميتافيزيقية نهائية ، فإننا ينبغي أن نستثنى منها اللوازم التى أضافتها العصور الحديثة من حيث شروط التمحيص النقدي لكل ما يمكن أن يتوافر للمعرفة حتى تصبح ممكنة . " فالفرق بين نظريات المثالية والواقعية يعتمد أخيراً على وجهة النظر التى نقف بها حيال العناصر المباشرة والعناصر المستدلة في المعرفة " (٥) .

ومن المعروف أن هناك ضرباً من المعرفة تنبأه الفلاسفة التحرييون من الإنجليز " لوك " و " باركلي " و " هيوم " وأتباعهم ، وهم على وجه الإجمال من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، وأنهم على ما وصفهم " آير " AYER ، وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة . كان ههما الأول ولا شك أن تحلل ضروب الإدراك المختلفة بما في ذلك - إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق - الخيال والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات (٦) . غير أن المذهب التحريى بشئى صورته قد أصر على ضرورة المادة المدركة بالحوس في تحصيل المعرفة ، على حين أن المذهب العقلى كما عرفناه في التاريخ ، قد ذهب إلى أن المادة العقلية وحدها هى التى يمكن أن تزودنا بالمعرفة بمعناها الكامل . (٧)

وإذا سلمنا - ولا بد لنا من التسليم - بوجود فروق بين المعرفة الإنسانية والمعرفة المطلقة إلا أن هناك غمطاً من المذهب العقلى التقليدى - وهو المثالية المطلقة - يذهب إلى أن الصور المنطقية لا تميز إلا المعرفة الإنسانية ، وأنها مستوعبة كلها داخل مادة المعرفة المطلقة . (٨)

ولما كانت العلاقة بين المعرفة من جهة والميتافيزيقا من جهة ثانية تهتما في بحثنا هذا ، وكانت مشكلة الاتصال ترتبط وثيقاً بالإرتباط بالأبعاد الميتافيزيقية والجوانب المعرفية ، كان من الأهمية بمكان الوقوف هنا عند " كانط " بإعتباره فيلسوفاً عالِجاً مشكلة المعرفة وعلاقتها بالميتافيزيقا معالجة أثارت إهتمام النظر العقلى والفلسفى عموماً على مر العصور .

حينما كتب " كانط " كتابه " نقد العقل " ، كان يرى أن العقل الإنسانى مضطر إلى البحث عن شئ ثابت وراء التغير . وهذا الشئ يسميه بالجوهر . وبدا الجوهر فى نظره كأنه قانون (٩) . أو هو بالفعل قانون . ذلك القانون الذى طبقه فى مجال الأخلاق ، فالأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام وصيغته هى : " أفعل طبقاً لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً " (١٠) . وهذا القانون يشكل مجال القيم ، فكأنها تصدر عنه وبمقتضاه ، فالقيم الخلقية عند كانط إن هى إلا أوامر مطلقة ، ولا يمكن أن تقوم الأخلاق عنده إلا على هذا الإطلاق لا على التحديد والتجزؤ والتعين (١١) .

ولأجل هذا وغيره كان افترض : " مبدأ الأشياء فى ذاتها كأصل للظواهر ، وهو فى هذا الافتراض كان قد رجع فى الواقع إلى مبدأ " الجوهر " ، ولا يخفى ما فى هذا المبدأ من إتباع " كانط " - كما يقول جان قال - للطريقة القديمة فى التفلسف ، وعندما أنتقل إلى العقل العملى ، قد أعاد مرة أخرى الفكرة الكلاسيكية الخاصة بتأكيد وجود الله وخلود النفس (١٢) .

ولا شك أنه - وهو بسبيل نقده للعقل - أراد أن يمهد السبيل إلى الميتافيزيقا التى من شأنها أن تقوم فى المستقبل خالية من الأوزار والأخطاء التى كانت فى الماضى ، إنه لم يُردْ بكتابه فى نقد العقل أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج وهذا البحث الميتافيزيقى - كما قال فى المقدمة - إنما يدور حول موضوعات ثلاثة الله والحرية والخلود . (١٣)

وهذه الموضوعات الميتافيزيقية الثلاثة يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديث فيها ، لكنها خارجه عن حدود العقل النظرى ومستطاعه ، فإذا نحن جعلناها موضوعاً نظرياً عقلياً علمياً ، وقعنا فى متناقضات ، لأنه لا حرية ولا إختيار ولا معرفة ميتافيزيقية لنا فى مجال التجربة أو مجال العقل والنظر والعلم إذا نحن خضعنا حواسنا للعالم الخارجى ، وهى بالطبع خاضعة لموضوعاته وتابعة لعلمنا بالأشياء الخارجية (١٤) . ولكن فى مجال الأشياء فى ذاتها فنحن أحرار ، ولا بد من إستقلال الإرادة لما يلزم عن ذلك من إمكان قيام الأخلاق (١٥) ، فالإنسان فى هذه الحالة مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد به سلطة خارجية (١٦) . يقول " كانط " فى مستهل كتابه : " نقد العقل الخالص " ما يأتى : " كتب على العقل الإنسانى إن يتسم بهذه السمة المميزة ، وهى أنه من جانب من جوانب علمه مُثَقَّلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ، لكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها لأنها تتجاوز حدود قدرته كلها " . وإذا اضطر العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تتجاوز حدوده ، فهو بذلك " يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات (١٧) . وكلمته المشهورة فى ذلك هى : لقد رأيت أنه من الضرورى أن أنكر المعرفة لكى أفسح المجال للإيمان (١٨) .

فكأنما يريد كانط أن يقول إن الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص ، وهو الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظرى ، لأن هذا العقل النظرى له حدود لا يستطيع مجاوزتها بغير أن " يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات " (١٩) . ولا شك فى أن العقل

عنده هو أسمى ملكة في الذهن ، وبواسطته يمكن الجمع بين أكبر قدر من الأفكار وبواسطته تنتقل كذلك إلى الأفكار الميتافيزيقية الخاصة بالعالم والنفس والله ، وإن كنا في هذه النقلة أو ذاك الانتقال لا نستطيع أن نحقق قدراً من النجاح على أقل تقدير إذا نحن بقينا في حدود العقل النظرى فحسب (٢٠) .

على أن المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة عند " كانط " ، لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم تخلق العين لسماع الأصوات (٢١) . هى عنده حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه للأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، فالعقل الإنسانى بحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وإنه إذا غامر في مجال " الأشياء في ذاتها " وقع في المتناقضات (٢٢) .

فهو إذن يفرق بين مجالين من إدراك العقل الإنسانى . المجال الأول ، متعلق بإدراك العقل لما يمكن إدراكه للأشياء من حيث هى ظاهرات أو ظواهر (٢٣) ، أى من حيث هى موضوعات لعالم التجربة تمثل لحواسنا من خارج (٢٤) .

والمجال الثانى ، متعلق بإدراك العقل للأشياء من حيث هى في ذاتها . هذا الإدراك الأخير - لا شك عنده - على العقل النظرى مستحيل .. ولكنه ينبغى أن يدرك ، فبأية وسيلة من الإدراك ندركه ؟ ! أننا ندركه - ولا ننكره - بمنطقة " الإيمان " ، فإذا أنكر إمكان وجود الأشياء في ذاتها ، فإن هذا الإنكار سيؤدى إلى استبعاد مثل هذا الامتداد في نطاق المعرفة ، واستبعاد " الإيمان " أيضاً (٢٥) . ولكن إدراكه الذى ينبغى أن ندركه فيه

موكول على العقل العملى الذى يحدد التصور المجاوز للعقل الا مشروط UN CONDITIONED ، (٢٦) . وعلى هذا العقل الا مشروط يفسح كانط مجالاً للإيمان وللخلود وللحرية الإنسانية ، وللموضوعات الميتافيزيقية على وجه العموم ومنها بالطبع " دعائم ميتافيزيقا الأخلاق " .

ونحسب أن العقل " الا مشروط " عنده ، هو ذلك العقل الذى لا يتقيد بمقولات تشترط فيه ، فلا بد أن نختلف مقولات العقل المشروط بمقولاته ، بعضها عن البعض الآخر ، على أقل تقدير فى طريقة الاستعمال بين كلمات كالفتنة والفهم والعقل ، ربما يتغير عبر العصور طريق استعمالها ، ففى العصور الوسطى مثلاً ، كان العقل يعنى ملكة الاستدلال ، أى الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، بينما كانت الفتنة تعنى ملكة إدراك الحدود المختلفة على الفور ، وكان معناها قريباً للغاية من معنى كلمة حلس (٢٧) .

وعند "كانط" انعكست هذه المعانى ، فالفهم عنده أو الفتنة التى تعتبر عادة مرادفة للفهم هو ملكة الاستدلال . وهو يعتمد على التصورات التى أسماها كانط بالمقولات ، وينتقل من المشروط إلى الشرط فى عملية لا تنتهى أبداً (٢٨) وقبل أن تغادر هذه النقطة ، يهمنى فى صدد وضوح العلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا أن نسجل نقداً لكانط وجهه اليه الفيلسوف " جون ديوى " ثم نتبعه بالرد عليه بما يمكن لنا رده (٢٩) .

فـ " جون ديوى " يرى أن " كانط " كان لديه أول الأمر ميول نحو الجانب العقلى ، لكنه أخذ ينحرف عن هذا الجانب حين استيقن من أن الإدراك العقلى بغير إدراك حسى يكون خواء ، وأن الإدراك الحسى بغير إدراك

عقلى يكون أعمى ، حتى لتستوجب أية معرفة بالطبيعة إتحاد الإدراكين معاً ، غير أنه يعتقد بمذهبه هذا أن مواد الإدراك العقلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين مختلفين مستقل إحداهما عن الآخر (٣٠) .

ورعما كان هذا هو ما توصل اليه " جان قال " مستخلصاً هذه النتيجة من فلسفة "كانط" وهى أنه : " بغير حدس سوف تكون التصورات أو المقولات خاوية ، ، وبغير وجود التصورات سوف تكون الحدوس جذباء . فالمعرفة دائماً هى حصيلة مشاركة بين التصورات والحدس " (٣١) .

ولكن " جون ديوى " يمضى ليتابع نقده لكانط فى أن مواد الإدراك العقلى ومواد الإدراك الحسى يصدران عن أصلين متباينين ومستقل أحدهما عن الآخر ، بأن يقول : " فاته أن المادتين مظهران على صورة عمليات متعاونة مكمل بعضهما لبعض ، فى إجراءات البحث التى نحلل بها مواقف المشكلة تحليلياً ينحون نحو تحويل تلك المواقف الى مواقف موحدة ، وقد ترتب على مذهب " كانط " - والكلام لا يزال لجون ديوى - أنه لم يكن مضطراً فقط الى اللجوء الى جهاز مصطنع يستعين به على ربط نوعين من المادة مختلفين كل الاختلاف ، إحداهما بالآخر ، بل اضطّر كذلك إلى الوصول إلى هذه النتيجة (ما دام قد سلم بمقدماته) وهى أن مادة الإدراك الحسى - على ضرورتها - إنما تقف حائلاً منيعاً دون معرفة الأشياء كما هي على " حقيقتها " حتى يقتصر كل جزء مما يصح أن نطلق عليه اسم " معرفة " على مجرد الظواهر كما تبدو من خارج " (٣٢) .

هذا النص يكشف عن حملة "جون ديوى" على كانط ، لأنه - في رأيه - يتأرجح بين مطالب الإدراك الحسى وفرائض الإدراك العقلى ، وأن الاختلاف الذى يتصوره "كانط" فى مواد هذين الإدراكيين ليس هو بالاختلاف الصارم من حيث المصدر والمنبع ، ولكنه تعاون بين المظهرين وتكامل يكاد يصل فى النهاية إلى درجة الوحدة . ثم إنه ينعى على "كانط" باللائمة ، لأنه قرر أن مادة الإدراك الحسى لا تصل بحال إلى معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتها .

والواقع إن القول بأن نظرية "كانط" تقع بين التجريبية والعقلانية ربما كان بعيداً عن الصحة - حسبما يشير إلى ذلك "جان قال" (٣٣) .

إنها قد ذهبت إلى ما هو أبعد من العقلانية الكلاسيكية والنظرية التجريبية . على أن مذهب "كانط" العقلى يتخذ نوعاً جديداً من العقلانية ، سماه هو نفسه "مثالية ترانسندنتالية" بسبب إشارتها إلى مسألة إمكان المعرفة . وإن "جان قال" يرى أن أعظم اختلاف بين "كانط" والعقلانيين الأوائل ، إنما يرجع إلى عدم اعتقاده بأن الأفكار الكامنة فىنا مستنسخات من الأشياء فى ذاتها ، أى أن مرجع القول فى أنها صادقة ، مردّه إلى أنها مستنسخة من واقع معقول ، أو أنها ذاتها عبارة عن واقع معقول ، ولكن "كانط" قد استعاض عن فكرة الاستنساخ أو فكرة استحداث الصور المطابقة ، بالفكرة القائلة بأننا نحن الذين ننشئ هذه الحقيقة ، أو أننا بحق نحن الذين نخلقها (٣٤) . فعلى الرغم من أن معرفتنا تبدأ عند "كانط" بالتجربة ، إلا أنه لا يمكن أن يستخلص من ذلك على الإطلاق أنها من صنع التجربة (٣٥) ، لكأنما التجربة تتوقف عند هذا الحد بعينه ولا تزيد .

يبد أن العقل العملى البحث هو جانب ضرورى لنفس العقل الذى يعد العقل النظرى البحث جانباً آخر منه ، ومن ثم تكون هناك مراتب للوعى تتضمن مرتبتين أسمى من الوعى التجريى هما: الوعى التراسندتالى، والوعى الأخلاقى (٣٦) . فلم يكن غريباً فى النهاية على " كانط " أن يترك لهذا العقل كل ما يتصل بالموضوعات الميتافيزيقية بوصفه عقلاً مختلفاً عن العقل النظرى ، وهو بذلك ييسر الفرصة لقبول المسلمات الضرورية التى يعتمد عليها القانون الأخلاقى : أى الحرية ، والنفس ، والله (٣٧) .

* * * *

تلك كانت لمحة سريعة وضرورية لبيان علاقة المعرفة بالميتافيزيقا ، ولما كان " الاتصال " يمد خيوطه إلى المعرفة والميتافيزيقا معاً ، بل هو من المعرفة يصدر وينبعث ، ولما كانت هذه الصفة الميتافيزيقية ، غالبية على مشكلة "الاتصال" سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، فقد كان من الجائز لنا أن نطلق على موضوع بحثنا هذا " ميتافيزيقا الاتصال " ، مع حفظ الفارق أولاً بين المشكلة فى جهاتها الأربع : موضوعاً ، ومنهجاً ، ومضموناً ، وإرتباطاً بالبعد الميتافيزيقى والجانب المعرفى إن عند الفلاسفة أو عند الصوفية . ومع حفظ الفارق ثانياً بين المشكلة فى محاورها ومضامينها عند الصوفية ، ونفس هذه المشكلة ذات المحاور والمضامين عند الفلاسفة ، وابن رشد على وجه الخصوص ممثلاً لهم برغم استفادة فلاسفة المغرب العربى (ابن باجه - وابن طفيل) فى بحث هذه المشكلة من قبله ، مما جعله يستخدم النقد سلاحه الذى لا يفارقه ، يشهره فى وجوه السابقين عليه ، كلما رأى من بحوثهم فى مشكلة الاتصال ما لا

يشفى غلته ، مثلما فعل مع ابن باجه ، فلم يرتض لنفسه طريقه في الاتصال ، شعوراً منه بأنه يؤدي في بعض من تفصيلاته إلى طريق الصوفية ، الذي هو عنده أخرى بالنقد وأولى بالرد والتفنيد (٣٨) .

* * * *

وخلق بنا أن نميز في هذه المشكلة بين ثلاثة محاور رئيسية : -

◆ المحور الأول : الاتصال .. كموضوع .

◆ المحور الثاني : الاتصال .. كفكرة .

◆ المحور الثالث : الاتصال .. كحالة .

وفي هذه المحاور الثلاثة تتجمع مיתافيزيقا الاتصال ، من حيث خيوطها الكثيفة والمتشابكة حتى لنستطيع الحكم عليها من تعقينا على المباحث كاملة في نهاية البحث ، ورائدنا في ذلك ، هو توحي المنهج النقدي التحليلي من جهة ، ثم رد جذور المشكلة إلى مصادرها التاريخية والوقوف على المنهج المقارن من جهة ثانية ، وذلك لكي تستقيم معنا مشكلة الاتصال على الوجه الذي نعرض فيه جهة التحليل وجهة النقد ، ثم دراسة المشكلة دراسة تاريخية ومقارنة بمقدار ما يمكننا من ضغط الفكرة في محاورها الثلاثة ضغطاً عنيفاً خشية الإسهاب والتطويل ، ولنبدأ أولاً بعرض :

المحور الأول

الاتصال .. كموضوع

((التصوف ليس فلسفة إذا قصدنا بالفلسفة البحث العقلى النظرى في طبيعة الوجود ، بقصد الوصول إلى نظرية عامة خالية من التناقض عن حقيقته أو حقيقة أى جزء من أجزائه . وليس للصوفى - من حيث هو صوفى - أن يتفلسف بأن يتخذ من تجربته الروحية أساساً لنظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود: لأن النظرية الميتافيزيقية " دعوى " يقال فيها إنها صادقة أو كاذبة ، ويطالب صاحبها بالدليل على صدقها وسلامتها من التناقض .

فينبغى ألا يكون أساسها " تجربة " شخصية أو " حالاً " معينة يعانيتها فرد بعينه : لأن مثل هذه الحال لا يقال فيها إنها صادقة أو كاذبة ، ولا يطالب صاحبها بإقامة الدليل عليها ، بل الناس في أمره بين شيئين : إما أن يصدقوا ما يخبرهم به أو يضربوا بكلامه عرض الحائط))

أبو العلا عفيفى : التصوف ..

الثورة الروحية في الإسلام

((الجوانية في الأخلاق الصوفية دُعامتها وعى مستنير يتبعه عمل بقاء ،
تعتد بالقيم الروحية والمثل العليا ، وترى أن لا حياة لفرد ولا جماعة بدونها .
والتماس القيم والمثل لا يتحقق إلا مؤسساً على دعائم الصدق والإخلاص ..
ومن آداب الصوفية وشمائلهم المميّزة ، مراعاة الأسرار ، ومداومة المحافظة
على القلوب ، بنفسى الخواطر المذمومة ، حتى يعبدوا الله بقلوب
حاضرة ، وهموم جامعة ، ونيات صادقة ، وقصود خالصة ، متمثلين بقوله
تعالى : ﴿ أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَاصُ ﴾))

عثمان أمين

الجوانية ، أصول عقيدة ، وفلسفة وثورة

المحور الأول : الاتصال..كموضوع .

فالمحور الأول من المشكلة ، هو كون الاتصال كموضوع ، يشترك فيه الفلاسفة والصوفية ، ويشير فينا بعض التساؤلات التي لا بد أن يطرحها الباحث المتخصص على ذهنه ولو لم تكن هي عينها مدار بحثه ، ولا مناط محاوره المبحوثة ، ولربما لم يستفد منها .. ولكنها لا بد أن تطرح على سبيل التمهيد الذى يتعلق بطبيعته الموضوع . فهذا المحور يطلعنا على مدى التشابه الظاهر فى طبيعة الموضوع ، وفى الغاية المنشودة من ورائه ، فكل من الغائتين واحدة سواء عند الفلاسفة أو عند الصوفية ، وهى الاتصال بالله ونشدان السعادة والكمال . يقول ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) فى مطلع رسالة " الاتصال : " الغرض فى هذا القول أن نبين جميع الطرق الواضحة ، والبراهين الوثيقة التى توقف على المطلب الكبير والسعادة العظمى " (٣٩) .

هى إذن غاية كبرى تنشُد السعادة وأن اختلفت الوسيلة المشروطة بالمنهج المفترض تطبيقه لكى يتم الاتصال .. وهل يخفى التشابه على الناظر العابر ، بين العبارات التى ذكرها ابن طفيل مثلاً ، والعبارات التى أوردها الغزالي فى التعبير عن " حالة الاتصال " ؟! فابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) فى صدد وصول " حى بن يقظان " (٤٠) إلى حالة الفناء عن نفسه ، والإخلاص فى مشاهدة الحق حتى غابت فى جلالة الشهود ذاته ، ولم يبق إلا الواحد الثابت الوجود ، يبين لنا أنه ليس بالإمكان وصف هذه الحالة ولا التعبير عنها ، إذ لا يمكن وصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فالكثير من الأمور التى قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، لأن للقلوب لغتها الخاصة ، بها فكيف الحال إذن

بالنسبة لأمر لا سبيل إلى خطورة على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره.. فمن رام التعبير عن حال الاتصال فقد رام مستحيلًا إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه ، فهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلوًا أو حامضاً، ويقول ابن طفيل : لكننا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومي بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة . لأن الحقيقة في نظره لا يمكن التعبير عنها ولا التحقيق بها إلا بالوصول إليها ، وهي من بعد - في حالة الوصول - يتعذر وصفها ...

أقول ، هل يخفى للناظر العابر ذلك التشابه بين هذه العبارات التي ذكرها ابن طفيل وبين العبارات التي نقرأها عند " الغزالي " حين يصف ابتداء المكاشفات والملاحظات عند الصوفية حتى إنه ليقول أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبياء ، ويسمعون منهم أصواتاً ، ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال ، إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها ، إلا أشتمل لفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الاحتراز عنه (٤١) .

فلأجل هذا التشابه الواضح في كثير من معالم مشكلة الاتصال كموضوع ، ولأجل هذه المباني التي أصطنعها الفلاسفة في التفرقة بين طرق الاتصال ، ولأجل ما سثبته في ثنايا البحث من قلة الإقناع بوجوب الاتصال عند الفلاسفة ، لعدم كفاية الأدلة التي راحوا يزجون بها في موضوع هو ألصق

بالتصوف وألزم ما يلزم للصوفية ومنهجهم ، وأبعد ما يكون عن تفضيل الفلاسفة للطريق الصاعد على الطريق الهابط (٤٢) .

فلأجل هذا وذاك ، نستطيع أن نقول أن موضوع الاتصال منزوع من التصوف ومقحوم على الفلسفة العقلية إلا أن الفلاسفة - ومنهم ابن رشد كما سيأتي - يفسرونه تفسيراً عقلياً يقوم على التأمل الصرف والمجهود النظرى الخالص ، ويذهب معه العقليون مذهبهم فى التفسير والتأويل على حسب المنهج الشائع لديهم ومنه إشار طريق النظر والبرهان على طريق الرياضة الروحية .

لـلـصـوفـية مـنـهـجـهم الذوقى الوجدانى ، ولـلـفـلاسـفة مـنـهـجـهم العـقـلى الـبرهـانى (٤٣) . ولـهـما جـمـيـعاً أقدار البـحـث فى مـوـضـوع الـاتـصـال كـيـفـما كان ، بالذوق فى الحالة الأولى ، وبالعقل فى الحالة الثانية ، ولكن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الصوفية يختلف من حيث تناول فى لب لبابه عن طبيعة الموضوع الذى يتناوله المنهج عند الفلاسفة . هذا عالم وذاك عالم آخر : " التصوف تجربة تتحد فيها " الإرادة " الإنسانية نحو موضوعها الذى تتعشقه وتفنى فيه ، فتعرفه النفس عن طريق الاتحاد معرفة ذوقية ... فالصوفى يعرف " المطلق " اللامتناهى بقدر ما يتحلى له ذلك المطلق فى قلبه . ومعرفة له وشهوده إياه واتحاده به شئ واحد ، أو هى تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة . أما الفلسفة فعمل من أعمال العقل المقيد بمقولاته ، العاجز عن أن يتحرر من الحبال التى نصبها حول نفسه ليتخط فيها ولا يرى لنفسه خلاصاً منها . يحاول الفيلسوف إدراك اللامتناهى بأدوات لا تعرف إلا المقيد المتناهى ، ويطبق

مقولات هذا العالم على عالم ليس من طبيعته الخضوع لهذه المقولات . وهذا هو السر في فشل " ما بعد الطبيعة كما أدركه الفيلسوف " كانط " (٤٤) .

وهذا هو السر الذى جعلنا نفرد للعلاقة بين المعرفة والميتافيزيقا مساحة خاصة في هذا البحث ، إذ أن كل طموحات العقل المشبع بمقولاته في معرفة المطلق لا تهتئ له الوصول إلى الحقيقة العظمى ما لم يكن مدوداً من عون السماء ، " لأن الإنسان الكامل في معرفة الله هو من كان كاملاً في طريقة النظر العقلى أو الاستدلال الفكرى ثم رزق عين الكمال في طريق التصفية والرياضة الروحية ، ولو قدر لهذا الإنسان أن كانت نفسه في مبدأ فطرتها عظيمة المناسبة للأحوال الروحانية لكان ذلك الإنسان واصلًا في هذه المداير والمعارج إلى أقصى الغايات " (٤٥) . أما أن يشطح العقل بعيداً عن إدراك يظن فيه الإدراك بمحض إرادته المنزاعة دوماً إلى إخضاع ما لا يمكن خضوعه لمقولات التفكير والاستدلال العقلى ، فهذا ما لا يؤدي به إلى معرفة الحقيقة المطلقة كما هي في التصوف " فنى التصوف قاعدة فعالة هي قدرته على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم " (٤٦) .

وإنه لينفرد من بين جميع الأساليب التى حاول الإنسان أن يشبع بها رغبته في معرفة الحقيقة على الوجه الذى لا يفترض فيه وجود " حقيقة مطلقة " فحسب ، فهو ينكر - كما يقول د . أبو العلا عفيفى - أن المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب التفكير ، أو على تكشف ما ينتوى عليه العقل من معلومات فإن هذا تحديد لمدى النشاط الروحى عند الإنسان ، وتخطيط ناقص لميدان الحياة الروحية . ولهذا وجب أن نلمس معنى

التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم ، في ذلك القبس الإلهي الذي ينير صدورهم ، وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها (٤٧) .

ومن ثم ، فإن الصوفية لا يفترضون وجود " حقيقة مطلقة " وحسب ، كما هو الحال عن الفلاسفة ، ولكنهم يفترضون وجود هذه الحقيقة ويتقنون من وجودها بعد أن يعرفونها حق المعرفة ويتصلون بها ، فهم لا يدركونها عقلاً ولا يستطيعون التعبير عنها ، لأن الإدراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل ، ونحن بإزاء أمور فوق طور العقل كما يحلو لابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) أن يقول في التائية الكبرى (٤٨) .

ولا تكُ ممن طيشته دُوُسُهُ بحيث استقلت عقله ، واستقرت
فَئِمٌّ ، وراء العقل ، طور يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

بيد أن المنهج الملائم للمعرفة عند الصوفية ، هو ذلك المنهج الذي يؤدي بهم على إختلاف مذاهبهم ومشاربهم إلى الاعتقاد في الكشف INTUITION أو البصيرة INSIGHT في مقابل المعرفة الاستدلالية العقلية التحليلية ، كما ذهب إلى ذلك راسل (٤٩) . وعلى هذا المنهج الكشفى الوجداني المباشر تتوقف الحياة الصوفية بروحانيتها الطليقة ، " ففي الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها كما يعرف صلتها بها لأنه يحمل قبساً من نورها في قلبه ، وشبيه الشيء منجذب إليه ، والفرع دائم الحنين إلى أصله " (٥٠) .

وفي هذا يقول الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) : " من اجتهد في باطنه ورثه الله حُسنَ معاملة ظاهره ومن حَسَّنَ معاملته في ظاهره مع جهد باطنه ، ورثه الله تعالى الهداية إليه ، لقوله عز وجل : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا ﴾ (٥١) . وقال : " العلم يورث المخافة ، والزهد يورث الراحة ، والمعرفة تورث الإنابة " (٥٢) .

وقد تحدث أبو بكر الصديق - رضى الله عنه - عن المعرفة التى تتذوق بالروح وأثرها فى الحياة الروحية التى يعيشها الصوفى ويتذوق حلاوتها فقال : " من ذاق من خالص المعرفة شيئاً ، شغله ذلك عما سوى الله ، واستوحش من جميع البشر " (٥٣) . ويقول أبو على الدقاق أستاذ القشيري (ت ٤٦٥هـ) : " من إمارات المعرفة بالله حصول الهيبة من الله تعالى ، فمن ازدادت معرفته ازدادت هيئته " ويقول أيضاً : " المعرفة توجب السكينة فى القلب كما أن العلم يوجب السكون ، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته " (٥٤) .

وفى كتاب " منهاج العابدين " للغزالي (ت ٥٠٥هـ) عقبات سبع ، من واجب العبد أن يجتازها ليتحقق من أشرط الطريق فيتم له الوصول ، فهو يصف لنا أوضاع الطريق ويلخصها فى هذا المنهاج (٥٥) . وكلها تحتاج إلى علم ومعرفة . والعلم والمعرفة هما أول عقبة تستقبل العبد فى طريق عبادته ليكون من الأمر على بصيرة ، فيأخذ فى قطع عقبة العلم والمعرفة من غير بُد ، بحسن النظر فى الدلائل ووفور التأمل والتعليم ، والسؤال من علماء الآخرة أدلاء الطريق ... والاستفادة منهم للتوفيق والإعانة ... فعند ذلك تبعته هذه المعرفة

واليقين بالغيب على التشمير للخدمة والإقبال على العبادة لهذا السيد المنعم الذى طلبه فوجده وعرفه بعدما جهله " (٥٦) .

ومن أقوال الشبلى (ت ٣٣٤هـ) في المعرفة : " المعرفة أولها لله تعالى وأخرها ما لا نهاية له " وقوله أيضاً " ليس لعارف علاقة ، ولا لمحب شكوى ، ولا لعبد دعوى ، ولا لخائف قرار ، ولا لأحد من الله عز وجل فرار " (٥٧) .
وسئل سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣ هـ) عن المعرفة فقال " المعرفة غايتها شيان: الدهش والحيرة " . وقال الحسين ابن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ) :
" إذا بلغ العبد مقام المعرفة أوحى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره أن يسبح فيه غير خاطر الحق . وقال أيضاً : علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة (٥٨) . وحين سئل البسطامي (ت ٢٦١ هـ) عن المعرفة .. ما هي ؟! فقال ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أَذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ (٥٩) .

وظاهرُ من الجواب أنه لا علاقة بينه وبين السؤال ، وعند التأمل ندرك أن المعنى الذى أراده أبو يزيد البسطامي هو لب الجواب الذى أجاب به ، وإن كنت لا ترى فيه من حيث الظاهر علاقة ظاهرة ولا سبباً معقولاً ، ولكنك إذا تمت لك النقلة الباطنية من خارج القول إلى داخله ، فهمت ما يريد ، فمن عادة الملوك إذا نزلوا قرية أن يستعبدوا أهلها ، ويجعلوهم أذلة لهم ، ولا يقدر أن يعملوا شيئاً إلا بأمر الملك ، وكذلك المعرفة : إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئاً إلا أخرجه ، ولا يتحرك فيه شيء إلا أحرقته (٦٠) .

هذا ما يجيب به البسطامي ويؤوله السراج الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) صاحب أقدم مرجع في التصوف مُفسراً ، ولكن بعد قراءة هذا التفسير الذي رأيته عند الطوسي ، لم يزل السؤال قائماً : هل حال المعرفة في القلب ، كحال الملوك في القرية ، الفساد والإفساد وإجعال العزيز من الأهل ذليلاً ؟! .. وهب أن المعرفة ها هنا قد دخلت القلب كما يدخل الملوك القرية ، أيكون المراد - كما أراده الطوسي - إنها لا تترك في القلب شيئاً إلا وتخرجه ، ولا يتحرك في القلب شيء إلا وتحرقه وكفى . المعنى لم يزل غامضاً .. والإجابة ليست شافية .. !!

إنما الاجتهاد يجعلنا نوفي " التخريج " حقه من الجلاء أزيد وأوفى مما أراد الطوسي تفسيره ، فلئن كانت إشارة البسطامي تقول ، إن حال المعرفة في القلب كحال الملوك في القرية إذا هم دخلوها أفسدوا فيها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ولا يزالون يفعلون .. كذلك المعرفة إذا هي دخلت قلب العبد ، واستمكنت فيه وتعلق بها وتعلقت به ، أفسدته كما يفسد الملوك بقوتهم وسطوتهم وغلبتهم قرية صغيرة ولطيفة ، ومعنى الإفساد هنا هو التحويل من حال إلى حال ، انقلاب من الضد إلى ضد ، من الأمن والاستقرار إلى القلق والاضطراب .. فإذا شئنا أن نتصور قلب العبد كقرية صغيرة دخلها ملوك أفسدوها ، فقد يلزمنا التصور أن نفهم المراد من وراء هذا المقصد ، ومراده هو أن المعرفة إذا حلت قلب العبد واستقرت فيه ، قلبته ، وأفسدت فيه ما كان يتصور أنه عز ، بأن جعلته ذليلاً ليعز بالذل بعد المعرفة ، وليكون ذله عزاً حين يذوق حلاوة المعرفة .

فإن العز الذى ينبغي أن يفسد هو عز الجهل والاستقامة والبعد عن الحق، وعدم الاهتداء إلى الطريق ، وهو شئ كان قبل المعرفة ، فإذا جاءت المعرفة ، قلبت هذا العز الموهوم إلى ذل ، بمعنى أنها حولت استقرار القلب على الجهل وطمأنينة الغفلة والبلادة والبعد عن الحق تعالى ، إلى قلق المعرفة واضطراب فى حال العارف، وهذا ضرب من العز يأتى بعد ذل الجهالة الذى كان قبل حلول المعرفة فى القلب عزاً عند صاحبه .. (٦١) .

بهذا التخريج ندرك مقاصد الصوفية فى المعرفة أو فى الحياة الروحية على وجه العموم ، فإن أداة المعرفة كما يقول الغزالى (٦٢) : هى القلب وليست الحواس ، ولا العقل ، والقلب عنده هو اللطيفة الروحانية التى هى حقيقة الإنسان ، وهو يرى أن القلب كالمرآة ، والعلم هو انطباع صور الحقائق فى هذه المرآة ، فإذا كانت مرآة القلب غير محلوة ، فإنها لا تستطيع أن تعكس حقائق العلوم ، والذى يجعل مرآة القلب تصدأ فى رأى الغزالى هو شهوات البدن : " والإقبال على طاعة الله ، والإعراض عن مقتضى الشهوات ، هو الذى يجلو القلب ويصفيه (٦٣) .

على أن غاية المعرفة عند الغزالى هى التخلق بمكارم الأخلاق ، والحب لله ، والفناء فيه .. ومما يدل على أن " الذات الإنسانية " لباب المعرفة والأخلاق عند الصوفية ، هو أن الغزالى يرى أن المعرفة بالله فطرية وهى مركزة فى القلب ، فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق ، لأنه أمر ربانى شريف ، وهو محل الأمانة التى حملها الله له ، وهى المعرفة والتوحيد (٦٤) .

والمنهج الذى اصطنعه الصوفية ويعرف عندهم " بالكشف " منهج ذوقى خاص ، وهو إدراك وجدانى مباشر يختلف عن الإدراك الحسى المباشر أو الإدراك العقلى المباشر ، أو الإدراك الحدسى (٦٥). والطوسى يعرف الكشف بأنه " بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للبعد كأنه رأى عين " (٦٦) . وبهذا نستدل على أن الوعى المستتر عند الصوفية يتبعه عمل بناء ويعتقد في القيم الروحية والمثل العليا ، تلك التى تقوم عليها أخلاق الصوفية ودعائمها الجوانية (٦٧) .

" فبينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفى ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى لا من حراء معرفته بالحقيقة فحسب، بل من أجل اتصاله بها وشعوره بالاتحاد معها. وهنا ينطق ببلغته الخاصة محاولاً التعبير عما فى نفسه ، وإن كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر والأسلوب الغامض الذى لا يفهمه إلا من تذوق أحواله " (٦٨) .

فكان معرفة الحقيقة شئ ، والاتصال بها شئ آخر ، والصوفى الحق يعرف الحقيقة ويتصل بها لأنه يعيشها حياة معصومة من تشويش العقول وأسئلة الأذهان فى غير طائل ولا معوان . وفى هذا يقول قائلهم فى لهجة المطمئن الواثق : " ذق مذاق القوم ثم أنظر ماذا ترى . إن علومنا ذوقية محضة وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج . قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا

مفكرين ، دع عنك ثقتك العمياء في الحس والعقل ودع عنك غفلتك ، وأعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئاً فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل ، ولكنها لا تحريك بشيء عن الميادين الأخرى التى في استطاعتك أن تجرى فيها " (٦٩) .

فليس من شأن العقل إذن أن يكتسب فضيلة من فضائل اليقين والإيمان ما لم يكن ما يكتسبه فضلاً من الله ونعمة . وكل إدعاء ينزع الإيمان عن طريق العقل هو عند الصوفية كفر بنعمة الإيمان التى يوجب فيها الشكر لا النكران والجحود . قال أبو طالب المكي (ت ٣٨٦ هـ) رضى الله عنه بعد كلام : فلو قلب قلوبنا في الشك والضلال كما يقلب نيأتنا في الأعمال ، أى شئ كنا نصنع؟! وأى شئ نعمل؟ وبأى شئ كنا نطمئن ونرجوا؟ فهذا من كبائر النعم . ومعرفته هو شكر نعمة الإيمان ، والجهل بهذا غفلة عن نعمة الإيمان توجب العقوبة ، وإدعاء الإيمان أنه عن " كسب معقول " أو استطاعة بقوة وحول ، هو كفر بنعمة الإيمان ، وأخاف على من توهم ذلك أن يسلب الإيمان ، لأنه بدل شكر نعمة الإيمان كفرأ " (٧٠) .

ولمّا كانت المعرفة جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله ، فقد قلل الصوفية من قدرة العقل والاستدلال على تحصيلها ، ورفضوا معظم الفرق العقلية كالمعتزلة مثلاً ، التى اعتبرت أن المعرفة حق العقل وإنها لا تكون إلا في شخص عاقل . وهذا المذهب عندهم ليس مقبولاً (٧١) . لأن المجانين الذين في دائرة الإسلام ، قد يظن فيهم المعرفة ، وأن الأطفال غير العاقلين قد يكونون مؤمنين ، فلو كان قياس المعرفة عقلياً صرفاً لم يكن مثل هؤلاء الأشخاص

عارفين ، ولكان المشركون لا ينبغي أن يرموا بالشرك مع كمال عقولهم ، ولو كان العقل هو سبب المعرفة لكان لازماً على كل عاقل أن يعرف الله ، ولكان كل ناقص العقل يكون جاهلاً به ، الأمر الذي هو في نظرهم خطأ محض (٧٢) . والبعض الآخر يقولون بأن الاستدلال هو علة معرفة الله وان مثل هذه المعرفة لا ينالها إلا من استتجها بهذه الطريقة ، وخطأ هذا المذهب قد أوضحه إبليس لأنه رأى كثيراً من الآيات الباهرة ، ومن الجنة والنار وعرش الرحمن ، ومع ذلك فكل هذه العلل لم تجعله عارفاً . قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ (٧٣) .

وربما كانت هذه الفكرة هي التي توصل إليها فينسينك (I- A-J- Wensinck) في بحثه عن " الغزالي " حين تسأل عن الرأي الذي يتساءل : كيف نصل إلى الله ؟ ويجب " أننا نعرف الله بالله ومن غيره لا نعرف الله " .. وهذه عنده فرقة ، أما الفرقة الأخرى فتبني الطريقة الأخرى الأكثر سهولة بالكمية والأكثر استعمالاً أيضاً بالنسبة للأغلبية التي تطبق الحياة . وهي المشار إليها في أغلبية آيات القرآن التي تتضح بالتفكير والتأمل والتوجه بالنظر إلى العلامات الإلهية التي لا تحصى (٧٤) .

ولكن " المحجورى " (ت ٤٦٥ هـ) صاحب " كشف المحجوب " يعتبر هذا الموقف الأخير هو موقف أهل السنة من المسلمين ، فهم أهل العقل الكامل ، عندهم أن الآيات هي سبب المعرفة وليست بعلة لها ، وأن العلة الحقيقية في ذلك هي مشيئة الله وعنايته ، لأن العقل بلا عناية أعمى ، والعقل لا يحيط علماً بنفسه ولم يعرف حقيقته أحد من العقلاء ، فكيف يعلم غيره . فالاستدلال

والرؤية والتفكير في الآيات دون عناية خطأ . وأهل الضلالة من كل الأجناس يستعملون طريق الاستدلال ولكن أكثرهم لا يعرف الله " (٧٥) .

وعلى هذا تكون " المعرفة " التي أطلق عليها المتصوفة المسلمين إسم " الذوق " ، إنما هي ضرب من ضروب " التجربة الصوفية " وليست عملاً من أعمال العقل الواعي ، ولا مظهراً من مظاهره ، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان . مظهر من مظاهر " الاتصال الروحي " الذي هو أشبه بالاتصال البدني - كما يقول الدكتور عفيفي (٧٦) ؛ يجيء المعيار فيها عرفاً نياً مباشراً : " وهو معيار أبستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات ، فإذا كان الإنسان يعتمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف ، أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس وإستدلالات العقل منهاجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً ، أو ما شابه ذلك من التسميات ، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة ، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفي بُرهي أو آني فهو سريع الزوال ، وهو أشبه بالومضة السريعة المفاجئة " (٧٧) .

والصوفية لا يترددون في القول بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحور بين الإنسان وعالم الحقيقة : " العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله " (٧٨) . وأنه لا بد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحييلة ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة (٧٩) . لأن أصل هذه الطريقة كما يقول ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) هو العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله تعالى

والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة (٨٠) .

ولا يخفى أن مصطلحات الصوفية على تعدد اصطلاحاتهم وإشاراتهم إنما هي تعبر عن غمط من الفكر يعد غمطاً قلبياً وجدانياً ، لا غمطاً فلسفياً برهانياً .. ولعل المدارس لمصادر المعرفة اليقينية وغير اليقينية عند مفكرى العرب .. يدرك ذلك تماماً الإدراك (٨١) . إذ إن التصوف يعتمد على الجانب العملى لا النظرى ، أى جانب الزهد والعبادة ، ولا يعتمد على جانب نظرى فلسفى تأملى (٨٢) . يقول الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) فى كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف : " إنما قيل علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق ، بل تعلم بالنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات " (٨٣) .

ومن هنا ، كان مدار التجربة الصوفية التى يتصل فيها العبد بربه ، يدور على " الحال " أى المنزلة الروحية التى ينزلها العبد عند حصول الكشف والإشراق .

بهذا العمق العميق الذى يتغلغل فى أسرار الطوايا ، تكون التجربة الروحية كُلاً لا يقبل التجزئة والانقسام ، يتحول فيها الكل إلى حقيقة وجودية خصبة وتجربة حية صدّاحة ، من تجارب الحياة الداخلية ، تفعل بصاحبها أفاعيل تدرك بالذوق ، ومدارك الذوق تدق وتخفى عن مدارك العقول والأوهام .

ببعض هذه الملامح التي سبقت الإشارة إليها تفترق منازع العقل عن مطالب الروح والوجدان ، إذ إن طبيعة الموضوع - موضوع الاتصال - الذي يتناوله المنهج عند الصوفية يختلف عن طبيعة الموضوع الذي يعالجه المنهج عند الفلاسفة . ولا يتسنى لنا التفرقة بين الفلاسفة والصوفية تفرقة حاسمة فاصلة بصدد موضوع الاتصال إلا من خلال المنهج ، وقد يخدعنا المنهج أحياناً ، نظراً لوجود المشابهة الشديدة في موضوع واحد له طبيعة واحدة ، وخصائص ربما كانت واحدة ، وغاية ما إن تقلّبها على كافة الوجود إلا صارت معك واحدة ، ومع ذلك فهو في متناول الفلاسفة والصوفية .. ولا اعتراض .. !!

إنما الاعتراض يكون لموضوع هو من أخص خصائص الصوفية ثم ينزع منهم ويقحم على الفلسفة العقلية ، وحينئذ يلعب التأويل لعبته في التفسير والاختيار أو في التبرير الذي يتم به طريق الاتصال . فإذا كنت أؤمن بأنه ليس من المعقول أن تقحم موضوعات الكشف والمشاهدة - وهي من أجل الموضوعات الصوفية وأخصها دلالة على المضمون والموضوع - في ثنايا البحث العقلي ، إلا إذا اعتبرنا أن العقل من الممكن أن يؤدي في بعض حالاته إلى الكشف والمشاهدة ، عن طريق الإحالة كما بينها الغزالي في المقصد الأسنى (٨٤) . فإنني أيضاً أؤمن بأنه ليس من المتاح للفلاسفة أن ينزعوا من التصوف موضوع الاتصال، ليدعوا أن العقل وحده كفيلاً بإماطة اللثام عن حقائق الكشف والمشاهدة بغير معونة وبلا إحالة . ما الذي يمنعنا من أن نضع في الاعتبار ، أن ابن رشد - وهو المفكر العقلاني - قد استفاد من التراث الصوفي ، وهذه الاستفادة تظهر في طريق الاتصال، حالما ذكر للاتصال

طريقين : صاعداً وهو للفلاسفة . وهابطاً وهو للصوفية ، ولم يستطع - كما سيأتى تفصيله - أن يصعد بالطريق الصاعد إلى منتهاه إلا بمعونة من العقل الفعال . وإذا كان تفضيله للطريق الصاعد جاء تعبيراً عن : "عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمى ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفى الذى تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كسب ، ويشعر به على الدوام " (٨٥) . بل جاء تعبيراً عن نقوده للطريق الهابط باعتبار أن هذا الطريق الهابط هو موهبة لا تيسر إلا لأصناف السعداء ..

إذا كان ابن رشد صاحب عقل منطقى علمى يقف عند حدود ما يعرف ، ومن أمانته لما يعرف - كما قال العقاد (٨٦): أنه ترك التصوف لذويه، ولم يجعله عرفاناً ميسراً لكل من يدعيه . فهل من الأمانة لما يعرف أن يكيل الهجوم على الطريق الهابط أو على الصوفية الذين يسلكون هذا الطريق ، وكيف نبرر احتياج العقل فى صعوده إلى " المعونة " من العقل الفعال ؟ ! وكيف نبرر كذلك تفسيره لالوحي ، والنسبة ، والمعجزات ، وغيرها من ثوابت الاعتقاد ، وهى فى جملتها لا تتم إلا بالطريق الهابط .. ؟! وكيف الظن بعد ذلك بتقدير ابن رشد للطريق الصاعد ، وهو فى طريقه هذا ، يحيل ويتنظر المدد الخارق ، بإحالة أشبه ما يجئ ورودها عند الغزالى ، ويمدد هو عينه -أو مثله- المدد الذى ينتظره الصوفية بعد مجالدة وتطهير وبعد تصفية وجلاء وانتظار ؟ .. ما الذى بمنعنا أن نضع فى الاعتبار هذه التساؤلات ؟!

وما الذى يمنعنا أن نفترض بأن ابن رشد عجز أن يشمل اتصالاً صاعداً بالعقل الفعال بغير معونة وبغير مدد خارق ، كان بالنسبة إليه موضع رفض ونقض ؟!

هذه مجرد فروض لا نتائج من شأنها أن تجعلنا نتوسع حول طبيعة الموضوع ، فلا تفصل فصلاً تعسفياً بين منهج العقل ومنهج القلب والذوق في تناول الاتصال كموضوع مع علمنا بالفارق الكبير بين دائرة ودائرة ، وبين عالم وعالم آخر يغايره ويتباين عنه في الحملة فضلاً عن التفصيل . فإذا فصلنا كمعادتنا في مثل هذه الموضوعات فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب أو بين الاتصال كفكرة ، والاتصال كحالة - فلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالات من إشكالات المنهج الصوفي ، مطبقاً على موضوع هام من موضوعات التصوف بقسيمه : السني والفلسفي ، أو اتصال يثير أشكالات من إشكالات المنهج العقلي ، وتطبيقه على موضوع هام من موضوعات الكمال والسعادة ، كما هو الحال عند الفلاسفة - أما إذا اعتبرنا أن العقل لا يعطل حقائق الكشف والمشاهدة وليس في مقدوره أن يعطلها ، بل يفسرها على طريقته ويجري معها على سنته المعهودة ، وقوانينه التأويلية التي تخصه وحده كلما استطاع ، فذلك جانب أخرى بالدراسة وأجدد بالاهتمام ..

ما الذى أفضى بفلاسفة المغرب قاطبة (موضوع البحث) ، إلى تناول موضوع الاتصال - وهم أهل عقل وبرهان - إلا أن يكون العقل هداهم إلى البحث في ذلك الموضوع ، إن لم تكن " إحالة " كإحالة الغزالي ، فتسليماً

بأهميته من ناحية ، وحلاً للسؤال المطروح الذى عجزت القريحة الأرسطية _ على عظمتها - عن أن تجيب عليه ، من ناحية أخرى (٨٧) .

ربما اعترفوا بعجز العقل عن أن يخوض تجارب الذوق ، وربما لم يعترفوا بذلك ، ولم يولوا اهتماماً لذلك ، وهذا هو الأرجح والأصح ، لكن بحوثهم وأراءهم تنزع عنهم الاعتراف بوجود تشابه دقيق بين الطريقتين ، وبين الغائيتين ، على أقل تقدير فى خاتمة المطاف .

حالة الاتصال العقلى هى هى حالة الكشف والمشاهدة ، إذ ليس هناك ما يسمى بالمشاهدة العقلية الصرفة ، بلا مدد ولا معونة ، وإنما هناك ما يسمى بالمشاهدة والكشف الذوقيين ، وهما أعلى ما يصل إليه الصوفى وهو فى حال الفناء .. تُرى : هل اعتزم أهل العقل على تجاهل " حال الفناء " الصوفى بغير مسوغ ولا تراض ، فأبدلوها بحال " الاتصال العقلى " وهو غير ميسور ولا مقبول ، لا من جهة العقل ولا من جهة الذوق مع انقطاع " الإحالة " ؟!

كلما قرأنا الدلالات النقدية للفلاسفة : ابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد ، لموضوع الاتصال عند الصوفية أو نقودهم العنيفة الحادة للغزالي ، شعرنا بمدى تغلغل هذه الحفيظة الشائرة فى نفوس الفلاسفة وتمكنها من قلوبهم وعقولهم ، ولسان حالهم يقول : أفئن كانت هذه الفكرة الوردية العصماء تروقكم معاشر الصوفية ، فتشدقون بها فى بحوثكم ومقالاتكم ، فنحن نستطيع الوصول إليها عن طريق العقل وحده دونما مدد خارق من خفايا الغيب المحجوب ، وهكذا جاءت بحوث الفلاسفة المستفيضة عن " الاتصال العقلى " .. !! وفيها ما فيها من صنوف الولع الشديد بنقد

الصوفية وطريقهم في الاتصال، مما يدل على الغيرة وإثارة الحفيظة أكثر ما يدل على اختلاف المنهج . !!

قد يقع الاختلاف في الطريقة ، وفي معالجة الموضوع ، وهذا لا يمنع إختلاف المناهج .. أقول المنهج منهجاً عقلياً ، لأننى أردته إلى النسق العام الذى تسندرج تحته تفصيلات لا تخل به ، يحتويها ولا ينبو عنها ، لكنى لا أردته إلى إختلاف الغاية أو إتفاقها ، بل أردته إلى النتائج التى يتوصل إليها حين يدرك هذه الغاية ، وإن اختلفت الأداة بينه وبين أصناف المدركين ! .. وكذلك أفعل إذا أنا قلت بالمنهج الذوقى لإدراك الغايات ، فالغاية عندى واحدة ، وإن اختلف موردها .

هذه بعض التساؤلات التى يثيرها فىنا المحور الأول " الاتصال كموضوع " فإذا كان مضمون " التصوف " كله ، منهجاً وسلوكاً ، يرتد إلى حالة المشاهدة والكشف ، أو حال الفناء ، فارتداده - من ثم - إلى حال الاتصال أولى وأحرى ، فإن مضمون الفلسفة العقلية لا ينحو نحو هذه الغاية لتوزع الموضوعات وتنوع المضامين التى تفرق بها عن هذه الغاية وتحيد ، فضلاً عن تشابك عدة عناصر من المؤثرات الخارجية ، حالها في التصوف ليس بقوة حالها في الفلسفة العقلية .

ومن الصوفية من غلبت عليه النزعة العقلية .. كابن عربى (ت ٦٣٨هـ) والسهروردي الحلبي (المقتول ٥٨٧هـ) وابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) كما غلبت نزعة التصوف على بعض الفلاسفة ، كأفلاطون وأفلوطين من القدماء ، واسبنوذا من المحدثين ، ذلك أن مذهب هذا الأخير ، منته إلى وحدة الوجود بصورة تبين ثملته بالألوهية إلى حد ينم عن أنه يعتقد أن الإله

هو " وحدة الوجود " رغم ما رماه به بعض معاصريه من تهمة الإلحاد (٨٨) .. فأيهما أسبق : الفلسفة عند الصوفية المتفلسفين أم التصوف عند الفلاسفة المتصوفين ؟ وهل نذهب في تفسير ذلك أو تعليله من أن أمثال هؤلاء الفلاسفة المتصوفين والصوفية المتفلسفين كان لهم بالفطرة " مزاج أفلاطوني " أى مزاج فلسفى شعرى ، وأن تصوفهم كان نتيجة لتفاعل ذلك المزاج مع الدين .. ؟! كما ذهب إلى ذلك بعض النقاد (٨٩) .

لا ريب إذا نحن وضعنا في إعتبارنا " نظرية المضمون " والخلفية الفكرية والثقافية التى ينطلق منها الفيلسوف أو المتصوف (٩٠) ، لابد أن نذهب على عكس ما يراه النقاد ، بأن يجئ ذلك المزاج - المزاج الأفلاطوني - نتيجة للتفاعل النشط بين نزعتين فيهما : إحداها عقلية والأخرى صوفية . وعلى الرأى الأول يكون تصوفهم نتيجة لعمل فلسفى خاص فى الدين ، وهو المزاج الذى يسمونه بالمزاج الأفلاطوني ، وعلى الرأى الثانى تكون فلسفة المتصوفة نتيجة لمحاولة العقل تفسير التجربة الصوفية وما تكشفه لصاحبها من الحقائق .

ويلزم من هذا أن تكون التجربة الصوفية سابقة فى وجودها على حركة العقل التفسيرية هذه (٩١) .

هذا هو رأى أستاذنا الدكتور أبو العلا عفيفى فى التفرقة بين الفلاسفة المتصوفين والصوفية المتفلسفين من حيث المزاج : أعقلى هو أم صوفى فى أول مقام ؟! على إننا نضيف إلى رأى الدكتور عفيفى ما نسميه من جانبنا بـ " نظرية المضمون " فمضمون التجربة الروحية عند الصوفية الفلاسفة أسبق فى وجودها ، من حيث اعتراك التراث الصوفى وشواهدة ، وأثره فى عقل

وضمير كل متصوف غلبت عليه نزعة الفلسفة ، ثم إذا هو أخذته النزعة العقلية كانت بمثابة الإضافة التفسيرية ، أو إن شئت قلت الإضافة " التخريبية " التي يفسر بها ويخرج ما يمكن تخريبه وتفسيره من مذاهب ونظريات قائمة في أصولها على دعائم " المضمون " . وفي الحق أن الدكتور عفيفي يقول متابعاً رأيه هذا : " ونحن أميل إلى الأخذ بالرأى الثانى - وهو الرأى الذى قصدناه وأضفنا عليه - لأنه تؤيده الوقائع التاريخية المستخلصة من حياة الصوفية أنفسهم . وضع أفلوطين فلسفة عقلية أولاً ، فلما تصوف تجاوز حدود هذه الفلسفة وحاول أن يخضع فلسفته لتصوفه لا تصوفه لفلسفته ، أى حاول أن يجعل من تصوفه تأييداً لفلسفته ومن فلسفته تفسيراً لما شاهده في " حاله " . وكذلك فعل ابن عربى وكذلك رأى الغزالى أن " العلم " وحده لا يجعل من العالم صوفياً ، وأن جميع ما حصله من العلوم - بما في ذلك علم التصوف نفسه - لا يغنى شيئاً في تحصيل حالات الصوفية والوصول إلى معارفهم ، وإنه - لكى يتذوق مذاق القوم - لابد أن يسلك طريقهم ويجاهد مجاهدتهم " (٩٢) . وذلك لما ظهر له أن أخص خواص الصوفية مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، ففرق ، وفرق كبير ، في نظره بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه ، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا (٩٣) .

ربما كانت مثل هذه الإشارات هى التى تجعل موضوع " الاتصال " ألصق بمضمون التصوف كله ، فى المنهج وفى السلوك والتطبيق ، فى حين لا تجعل نفس هذا الموضوع ملصوقاً بالفلسفة العقلية بالمقدار الذى يكون عليه فى التصوف .

وهذا هو الذى يرجح قولنا : " بأن موضوع الاتصال منزوع من التصوف ومقحوم على الفلسفة العقلية " ، لا لشيء إلا لأن أشيع الكتابات في الفلسفة العقلية لا تترد إلى الاتصال وحده ، ولا تهدف إليه في جملتها ، فحسبك الإشارة إلى بحوث الطبيعة عند ابن سينا وابن رشد ، أو بحوث الأخلاق وأراء أهل المدينة الفاضلة عند الفارابي ، أو بحوث القيم والمعرفة والوجود عند سائر الفلاسفة ، أو بحوث المنطق والرياضيات والطب والآثار العلوية والموسيقى والفلك ، وغير ذلك من بحوث ودراسات تتعدد وتتنوع ولا تهدف في جملتها أو في تفصيلها إلى " الاتصال " .

على حين أن أشيع الكتابات في التصوف ، بل أدق المقولات والألفاظ والمصطلحات ، وألطف العبارات والشذرات والإشارات ، وأخطر النظريات والمذاهب والأفكار الكبرى ، تهدف في جملتها وفي تفاصيلها أيضاً ، إلى غاية ليس من ورائها غاية وهى الاتصال بالله والاتحاد به والفناء فيه . فما من موضوع من الموضوعات التى طرقها الصوفية على إختلاف مشاربهم وأذواقهم إلا وإله مساس من قريب لا من بعيد بالغاية المنشودة : الاتصال بالله ، والإتحاد به ، والفناء فيه .

المحور الثانى

الاتصال .. كفكرة

((إن طريقة الصوفية - وإن سلمنا بوجودها - فإنها ليست عامة للناس بما هم أناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طريق النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إمامته الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها كما أن الصحة شرط في التعليم ، وإن كان ليست مفيدة له ، ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثاً ، أعنى : على العمل ، لا لأنها كافية بنفسها كما ظن القوم ، بل إن كانت نافعة في النظر فعلى الوجه الذي قلنا))

ابن رشد

الكشف عن مناهج الأدلة

((يكشف ابن رشد في معرض نقده للطريق الصوفي كيف أن هذا الطريق يتناقض مع الطريق العقلي ، إذا إن الطريق الصوفي يعد فردياً ذاتياً ، ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان على أى قول من أقوال الصوفية ، نظراً لأنها لا تعدو كونها نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم مع قضايا العقل . أنهم بمنهجهم الذوقي هذا ، يحطمون أسس المعرفة العقلية ، إذ لا بد من مبادئ معينة وأسس محددة للمعرفة ، أما القول مع الصوفية بأن هذه المعرفة تحدث بطريقة لا يدرك العبد كيف حصلت له ، فإن هذا يعد فيما نرى من جانبنا نوعاً من الإفلاس الفكري .

ولهذا يعد إتجاه الصوفية إنكاراً لمبادئ العقل والمنطق ، إذ كيف نجتمع بين هذا الإتجاه الصوفي وبين الدعوة إلى النظر في الكون والتوصل إلى معرفة الخالق ، وكيف يتسنى لنا فهم مبادئ الغائية والسببية وقياسها على مبادئ معقولة)) .

عاطف العراقي

ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية
المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد

المحور الثاني : الاتصال .. كفكرة (*)

سبقت الإشارة في الصفحات السالفة إلى عرض " الاتصال " من حيث كونه " موضوعاً " إن عند الصوفية أو عند الفلاسفة ، وقلنا بالاتصال " كموضوع " هو بمثابة الجذور التي نغرسها كي نتعرف على أبعاد المشكلة في كلا الطرفين ، فهو إذن لا يلغى ولا ينفى قلنا بالاتصال " كفكرة " ، إذ " الفكرة " تحتل مكان الصدارة من بحوث الفلاسفة وترتبط ارتباطاً شديداً بنظرية المعرفة ، وإدراك المجردات ، والعقول المفارقة ، وبحوثهم عن المعرفة الحسية والعقلية ، ومزج الجوانب الميتافيزيقية التي تبحث عن حقيقة الوجود ، بالجوانب المعرفية التي تهدف إلى معرفة الله تعالى وكيفية الوصول إليه ، أو على أصح تعبير البحث في كيفية إمتزاج العقل الإنساني بالعقل الفعال (٩٤) .

ابن رشد ونظرية العقول : -

فإذا نحن قلنا بالاتصال " كفكرة " (٩٥) فإننا نقوم بتركيز البحث على خصائص الاتصال بإعتباره مجهوداً عقلياً صرفاً ، ينبغي أن نقصر خصائصه على جهود ابن رشد وحده بين فلاسفة المغرب ، لصراحة إثاره الطريق الصاعد ، الذي يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض . ففى العقل -

(*) القارئ مرجو أن ينظر في هوامش هذا المحور باهتمام شديد ، ليلاحظ أنها تكون مع الموضوع الأساسى وحدة واحدة وسياق واحد .

كما يقول ابن رشد (٩٦) . ثلاثة قوى : قوة قابلة وهو العقل الهولاني ، وهو نظير للقوة الحساسة في الحس ، وشئ آخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعنى الذى يحصل في القوة الحساسة ، من الشئ المحسوس ، وهذا هو العقل النظرى ، وهو العقل الذى بالملكة ، وشئ ثالث خارج النفس بالفعل هو الذى يتنزل من هذا الإدراك العقلى منزلة المحسوس من الإدراك الحسى حتى يكون ذلك الإدراك الذى للعقل الهولاني إنما هو لذلك العقل الذى هو نظير الخسوس " (٩٧) .

فالعقول - كما هو واضح من هذا النص - ثلاثة : عقل هولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل فعال . فالأول عقل بالقوة ، حظه حظ اللوحة الملساء ومستعد لتلقى ما يلقي فيها من أفكار ، وهو موجود في الإنسان ويفنى بفنائه . وأما الثانى ، فهو الهولاني ذاته ، حين يكتسب أفكاراً يصبح بالملكة ، وأما الثالث ، فهو مصدر تلك الأفكار يهبها للعقل بالملكة ، أو أن العقل الفعال هو تلك الأفكار ذاتها (٩٨) .

والملاحظ أن هذا الطريق هو طريق الاسكندر الأفروديسى أكثر شراح أرسطو تأثيراً على ابن رشد في تقسيمه للعقول ، لقد رأى الاسكندر أن هذا العقل الفعال ليس في الإنسان وإنما هو خارج عنه ، وهو " الله " ، هو كالضوء يحيل الأفكار التى بالقوة إلى أفكار بالفعل ، وهو صورة خالصة مفارقة للمادة ولا يقبل الفساد (٩٩) . ولأجل هذا قال ابن رشد عن طريقة الاسكندر هذه أنها في غاية الوثاقة (١٠٠) . ونظراً لاختلاف الشراح في تحديد كنه العقل الفعال ؟! .. كيف هو .. ؟! وأين يقع ؟ .. وكيف يتم اتصاله بالعقل الإنسانى

أو كيف يتصل العقل الإنسان به ؟ .. نظراً لهذه الاختلافات في تحديد موقعه :
أهو في مرتبة وسطى بين العقل بالفعل والعقل الإلهي ؟ أم هو العقل الإلهي نفسه ،
أو هو " الله " على حد وصف الاسكندر ، وإذا كان هو " الله " بإعتبار أنه إلهي
على ما وصف الاسكندر ، فكيف يجوز أن يقول عنه ثامسطيوس : " به أكب
ما أكب " وأنه متصل بالإنسان وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به
الإنسان متى شاء ، أعني يعقل ؟! (١٠١) .

في الحق أنه ، ربما كانت مقالة ثامسطيوس تختلف عن مقالة الإسكندر
في تحديد معنى العقل الفعال ، إذ إن ثامسطيوس حينما جاء في القرن الرابع ،
أعتبر الاسكندر مسيئاً لفهم أرسطو ، فخالفه بعد أن عاب عليه إبتعاده عن
تعاليم أرسطو ، ورأى أن العقل الفعال جزء منا وهو أنفسنا ، وأن العقل الفعال
والمنفعل أزليان معاً مفارقان للمادة ، وأن العقل الفعال موجود في النوع
الإنساني كله ، وهو كالمثال الأفلاطوني الذي يشارك فيه كل عقل جزئى
ومع ذلك له وحدته (١٠٢) . وهو ما يعرف بـ " وحدة العقل العام " لأنه
موجود في النوع كله ، وهو ثابت ، فقد مات سقراط ، أما الإنسان بالذات
فلإنه باق إلى غير نهاية (١٠٣) .

وفي صدد توضيح مقالة " ثامسطيوس " ذكر ابن رشد أن العقل الفعال
هو ذلك الذي يصير المعقولات التي هي بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل
له فعلاان : أحدهما من حيث هو مفارق - شأنه شأن العقول المفارقة - يعقل
ذاته كما تعقل هذه العقول ذاتها .. والثاني : أن يعقل المعقولات التي هي في
العقل الهولاني ، وذلك حين يصيرها من القوة إلى الفعل ، وهذا العقل - الفعال

طبعاً - هو متصل بالإنسان وهو كالصورة له (١٠٤) . " ولما كانت الحكمة الإلهية ، والعدل الرباني ، يقتضى إلا يبقى نوع من أنواع الموجودات ، ولا طور من أطوار الوجود ، إلا ويخرج إلى الفعل . وكان العقل الذى هو المعقولات بالقوة ، طوراً من أطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة إلى الفعل . ولكنه من جنس العقل ، كان واجباً أن يخرج إلى العقل شئ هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعال (١٠٥) .

فالملاحظ أن هذا العقل الفعال ذو منزلة عند أرسطو لا تتعدى كونه يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل ، لأن كل شئ عند أرسطو يخرج من القوة إلى الفعل ، يحتاج إلى محرك ، أو إلى فاعل (١٠٦) . ولأجل هذا قال ابن رشد : ... " وكل ما هو بالقوة فإنما يصير إلى الفعل بمحرك ، وبالجمله بفاعل هو أقدم منه ، إذ كان خروج القوة إلى الفعل تغيراً ، وكل تغير فعن مغير . وهذا كله ظاهر إذا تحفظ بالأصول الطبيعية " (١٠٧) .

فمهمة العقل الفعال هى أن يحرك العقل المنفعل حتى يصل به إلى هذه المعقولات . " وقال أرسطو إن العقل الفعال مفارق ، أى مفارق للبدن ، خالده . ولم يزد أرسطو على هذه الجملة ، وهى أن العقل الفعال مفارق : وعلى هذا الأساس . أى : على أساس هذه العبارة الوحيدة ، أعتمد المفسرون والفلاسفة ومنهم فلاسفة المسلمين ، وفسروها تفسيراً واسعاً يلائم الدين " (١٠٨) .

ولو شئنا توخى الحقيقة ، فهو لا يلائمه ولا يتفق معه إذا فصلنا بين ميدان النظر والفلسفة ، وميدان التجربة الدينية ، أو بين الطريق الصاعد الذى هو طريق الفلاسفة ، والطريق الهابط الذى هو طريق الصوفية - كما سيأتى

تفصيله - لكن فلاسفة المسلمين قالوا بأن العقل الفعال ، هو أسمى جزء في العقل
الإنساني - على مقالة ثامسطيوس لا على مقالة الاسكندر الأفروديسي - يفارق
فيتصل بالعقل الإلهي ، ومنه يستمد المعرفة ، وهذه هي نظريتهم المشهورة بنظرية
اتصال العقل الفعال بالعقل الكلي (١٠٩) .

* * * *

من ذلك التعارض الظاهر بين أقوال أرسطو الغامضة ، وشروح
الإسكندر و ثامسطيوس المتعارضة ، واستفادة الفارابي وابن سينا من الإسكندر
وشروحه ، إلى درجة إنهما جعللا العقل الفعال عقل فلك القمر مصدراً للمعرفة
الإشراقية (١١٠) ؛ جاء ابن رشد ليوفق بين كل هذه الشروح والتأويلات التي
يشوبها التعارض أحياناً كما يشوبها التباين والاختلاف .. فهل نجح ابن
رشد في مثل هذا التوفيق ؟ وهل خلت محاولاته في العقل الفعال وتوفيقاته بين
هؤلاء الشراح والمفسرين من بعض المآخذ والسقطات ؟ .. ذلك هو السؤال .

إنه ولا ريب قد أخذ بتقسيم الإسكندر للعقل - كما سبقت الإشارة -
إلى عقل هيولاني ، وعقل بالملكة ، وعقل فعال ، وفهم العقل الهيولاني كما
فهمه الإسكندر ، أما العقل بالملكة ، فهو ذلك العقل الهيولاني ذاته حينما تشرق
عليه شمس الأفكار يستخدمها متى يشاء وحين يشاء . وأن هذه الأفكار
الموجودة فينا بالفعل ، هي في حاجة إلى عنصر يخرجها من القوة إلى الفعل ،
وهو العقل الفعال (١١١) .

وعنده أن هذا العقل غير هيولاني بأي وجه من الوجوه ، وليس متصلاً
بالبدن إلا بالعرض ، بل هو خارج عن البدن ، لكنه داخل في الذات ، فالعقل

الفعال عند ابن رشد ليس خارجاً على الذات ، وليس المقصود بالذات هنا ، هو البدن بل هو النفس ، على ما قال أرسطو : " إنه إن وجد للنفس أو لجزء من أجزائها فعل يخصها ، أمكن أن تفارق .. " (١١٢) .

ولنا نحن على هذه النقطة تساؤل : هل كانت النفس عند أرسطو إلا صورة البدن ، ومتى فسد البدن فسدت صورته ، فكيف أمكن لابن رشد التوفيق بين رأى أرسطو ، وبين فكرة خلود النفس بعد فناء البدن ودفاعه عن عقيدة الإسلام ؟!

أغلب الظن أن ابن رشد ، إما أن يكون قد رفض تعريف أرسطو للنفس بأنها صورة للبدن ، وأن قواها إن هي إلا صور لأجزاء الجسم ، وتحول عنه إلى رأى أفلاطون ، في أسبقية وجود النفس قبل اتصالها بالبدن . وإما أن يكون قد وحد بين العقل الفعال والعقل المنفعل في قابليتهما للمفارقة " إذ إن إدراك العقل للمجردات يستلزم أن يكون هو مجرداً " (١١٣) وحتى في هذا الرأى الأخير لا يكون ابن رشد متفقاً مع أرسطو أو مع الإسكندر ، :لأن العقل الفعال عند أرسطو ، لما كان غير منفعل ، لزم ألا يحفظ أى أثر من ظروف الحياة ، فإذا ما فارق أنعدمت الذاكرة ، فهو ينفى الخلود عن العقل المنفعل ، وهذا مطابق لمذهبه في أن النفس كلها صورة الجسم كله ، وأن قوى النفس صور لأجزاء الجسم ، وأن هذه القوى لا تبقى فاعلة بعد فساد مادتها (١١٤) . فهل ابن رشد يدين بهذا المذهب ؟ كيف وهو مخالف للإسلام في تصويره لخلود النفس ؟

يبدو أن ابن رشد قد أختار الإحتمال الأول الذي يقربه من تصور أفلاطون للنفس حينما جعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة بالفعل ، وجعل العلم مستقلاً عن التجربة ، وذلك لما كان ابن رشد فرض أن قوة العقل الفعال على إدراك الكليات هي قوة مجردة عن أى مصدر حسي تجريبى ، أو يقربه اختياره لهذا التصور ، من تصور أفلوطين ، ذلك التصور الذي يحكم بأن النفس من جنس الطبيعة الإلهية الأزلية ذاتها ، ودليل ذلك ما ثبت من أنها ليست جسماً ، ومن ثم فليس لها شكل ولا لون ولا يمكن أن تحس (١١٥) " فماذا تكون ماهية النفس إذن ؟!! إذا لم تكن النفس جسماً ولا كيفية من كفيات وجود الجسم ، بل فعلاً وخلقاً ، وإن كانت أشياء عديدة موجودة فيها وصادرة عنها ، وإن كانت جوهرأ خارج الجسم ، فما هي إذن ؟!

من الجلى أنها هي ما نسميه جوهرأ بحق - إذ إن كل موجود جسمى إنما هو صيرورة وليس جوهرأ . فهو يكون ويفسد ، وهو يوجد مطلقاً وجوداً حقيقياً ، وهو لا يحفظ ذاته إلا بمشاركته في الوجود وبقدر ما هو مشارك فيه . ولكن هناك طبيعة أخرى توجد بذاتها ، وهى الوجود الحق ، الذي لا يكون ولا يفسد ، ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لأختفت بقية الأشياء .. فهى التى تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدين للنفس ببقائه وبما يسوده من نظام ، وهى تتحرك بذاتها لأنها هي مبدأ الحركة . وهى إذ تهب الحياة للجسم الحى ، فإنما تستملها من ذاتها ، ولا تفقدها أبداً ما دامت تستملها من ذاتها .. فلا بد من طبيعة حية منذ البداية ، ينبغى أن

تكون أزلية غير فانية ، لأنها مبدأ الحياة لسائر الأحياء . فيلزم إذن أن ننسب إليها كل العنصر الإلهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته ، والذي هو الوجود الأول والحى الأول ، الذى لا يطرأ على ماهيته تغيراً ، ولا يسرى عليه كبر ولا فساد " (١١٦) .

هل ابن رشد شارح أرسطو أعتقد فى هذا ؟ .. ربما .. ألم تتمايز جوهرية النفس عن الجسم فهى من طبيعة أخرى غير طبيعة المادة ؟ لها قوة صرفة لا هيولى لها وهى صورة محضة وفعل دائم ويمكن أن تفارق .. وماذا تفارق ؟ إنها تفارق هذا البدن ، فلا تكون عندئذ موضعاً لبحث العلم الطبيعى ، ما دام العلم الطبيعى ، لا يدرس إلا الأجسام المركبة من هيولى وصورة .. كما ظن أرسطو (١١٧) . وليس من قبيل الشطط والمغالاة ، لو أننا قلنا إن ابن رشد فى هذه المسألة قد ألتزم الشكل الأرسطى لكننا المضمون أفلاطونى وأفلوطينى .. منهج البحث أرسطو طاليسى إنما النتائج أفلاطونية أفلوطينية !! .

ولنترك هذه الجزئية ولنعود إلى ما كنا بصددده من مقالة " العقل " عند ابن رشد ، والتى هى أولى ما يجب أن نعى به فى هذا المقام ، فنراه يتحدث فى كثير من المواضع عن شرف العقل الفعال على جميع العقول التى تحته سواء كانت من جنسه أم من غير جنسه ، فهو موجود بالفعل ، وهو أزلى ، وهو يعقل ذاته ، وهو يدرك ذاته ، وهو فعل محض . ومن الواضح أن كل هذه النعوت لها أصل غير أرسطى ولا تقتصر أصولها على أرسطو فقط ، ويلزم عند ابن رشد : ألا يكون معقول العقل الفاعل للعقل الفعال شيئاً أكثر من معقول

العقل الفاعل ، إذ كان هو وإياه واحداً بالنوع ، إلا أنه يكون بجهة أشرف . وهكذا الأمر حتى يكون المبدأ الأول يعقل الوجود بجهة أشرف من جميع الجهات التي يمكن أن تتفاضل فيها العقول البريئة عن المادة ، إذ كان ضرورة معقوله ليس هو غير المعقولات الإنسانية بالنوع فضلاً عن معقولات سائر المفارقة ، وإن كان مبايناً بالشرف جداً للعقل الإنساني ، فأقرب شيء من جوهره هو العقل الذي يليه ، ثم هكذا على الترتيب إلى العقل الإنساني " (١١٨) .

فالعقل الفاعل أشرف من العقل الفاعل ، تماماً كما أن هذا العقل الفاعل أشرف من العقل الذي بالفعل منا ، إذ إن هذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يتغاير فيها الفاعل المفعول والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف ، في النوع الواحد، لا باختلاف النوعية (١١٩) .

ويأخذ ابن رشد في شرح شرف العقل الفاعل على العقل الذي بالفعل منا فيقول إنه : لما كان العقل الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من تصور الترتيب والنظام الموجود في هذا العالم في جزء جزء فيه ، ومعرفة شيء شيء مما فيه بأسبابه البعيدة والقرية حتى العالم بأسره ، وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا غير تصور هذه الأشياء . ولذلك ما قيل إن العقل الفاعل يعقل الأشياء التي هنا ، لكن يجب أن يكون يعقل هذه الأشياء بجهة الأشرف " (١٢٠) .

فلا بد إذن من مغايرة بيننا وبينه .. وكيف لا تكون هناك مغايرة وقد ثبت في بداهة النظر أن العقل الذي منا ، إنما هو كائن فاسد لتشبهه بالهيولى ، ومعقوله هو أزلى في غير هيولى ، ولما كان العقل الذي فينا قاصراً ، أحتاج في

عقله إلى الحواس، ولأجل هذا متى عدنا حاسة من الحواس عدنا بالتالى معقولها، ومتى تعذر علينا حس شئ من الأشياء ، فاتنا تبعاً معقوله (١٢١) . ويقول ابن رشد - وعلينا نحن أن نتدبر هذا القول جيداً - : " وكذلك يمكن أن تكون هنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هي موجودة في ذات العقل الفعال . وبهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولى " (١٢٢) .

فهذه العبارات الأخيرة في غاية الخطورة ، لأنها تزعزع ثبات عقيدة ابن رشد في الإيمان بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وتهتك حرمة تقديسه للطريق الصاعد في الاتصال، وتفتح باب الإعتقاد أمام الجمهور في التصوف الذى ينكره ويرفضه ، ولا يؤمن به ولا يدّعيه ، بالقدر الذى تفتح فيه الباب أمام الجمهور للإعتقاد فى الكرامات ، وفى الخوارق والعجائب (١٢٣) ، مما دام الإنسان محجوباً بكثافة الهيولى ، لا يرى ما هو موجود على الحقيقة فى ذات العقل الفعال من أشياء معلومة لذاته وموجودة فيها . لكنها - نظراً لحسة العقل الذى هو منا بالفعل ولتشبّهه بكثافة الهيولى الظلمانية - يرى الأشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إليه غير أنها موجودة - لا منكورة - فى ذات العقل الفعال .

ولأمر ما أشار ابن رشد إلى شرف العقول ، فقد خص "العقل الفاعل" بشدة الشرف ، لأنه على ما يظهر أنه يلى العقل الفعال شرفاً ، ومن ثم ، فهو أولى بالاتحاد والاتصال، كما أنه أحرى بالمفارقة لا لشيء إلا لأنه فى نفسه عقل سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، فعلى هذا المعنى يفرق معناه عن المعقولات

الهيولانية . يقول ابن رشد : " ومن هنا يظهر أن هذا العقل الفاعل أشرف من الهيولاني ، وأنه في نفسه موجود بالفعل عقلاً ، دائماً ، سواء عقلناه نحن أو لم نعقله . وأن العقل فيه هو المعقول من جميع الوجوه . وهذا العقل قد تبين من قبل أنه صورة ، وتبين ها هنا أنه فاعل . ولذلك يظن أن عقله ممكن لنا بآخرة ، أعني من حيث هو صورة لنا ، ويكون قد حصل لنا ضرورة معقول أزلي . إذ كان في نفسه عقلاً سواء عقلناه نحن أو لم نعقله ، لا أن وجوده عقلاً من فعلنا كالحال في المعقولات الهيولانية . وهذه الحال هي التي تعرف بالاتحاد والاتصال " (١٢٤) .

ومن الظاهر في هذا النص ، أن ابن رشد يذهب إلى ضرورة القول بمعقول أزلي يختلف في طبيعته عن المعقولات الهيولانية . فما ينطبق على هذه المعقولات الهيولانية لا ينطبق بنفس الكيفية على المعقول الأزلي ، ومن ثم ، لزم القياس - قياس المعقول على المحسوس - الذي يتفاوت فيه إخراج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل على الحقيقة .

فالمعقولات - كما ينص ابن رشد - توجد أولاً بالقوة ثم بالفعل ، وكل موجود طبيعي يخرج من القوة إلى الفعل بمحرك يخرجها مثل هذا المخرج ، لأن القوة لا تصير فعلاً بذاتها ، ولا تقوم من تلقائها إلى الوجود ما دامت تفتقر إلى " العقل " الذي تحتاج ضرورة في وجودها إلى وجوده . فوجب إذن - وهذا هو القياس - أن يكون هذا المحرك عقلاً ليس فيه من صفات العقول الهيولانية صفة واحدة ، ولا هو من طبيعتها أو من جنسها ، بل هو " .. لا يعقل معقولاً به نقص ، بل عقله أشرف العقول ، إذ كانت ذاته أشرف الذوات ،

ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف بإطلاق من غير مقايسة " (١٢٥) .

إن عقلاً هذه صفاته - وإن كان ابن رشد يطلقها على المبدأ الأول - لا بد أن يختلف من حيث الطبيعة عن العقل الهولاني ، لأن العقل الهولاني مفتقر في وجوده إلى عقل آخر من غير طبيعته ، ولا هو من جنسه ، ولكنه موجود بالفعل دائماً ، وهو الذي يسبب وجود العقل الهولاني - إن لم يكن يسبب وجود كل موجود - ولأجل ذلك قال : " فكل ما لا يحتاج في فعله الخاص إلى الهولاني ، فليس هو بهولاني أصلاً . فهذا الفاعل يعطى طبيعة الصورة المعقولة من حيث هي صورة معقولة " (١٢٦) .

وقياساً على تصورنا للأمور الهولانية ، كموضوعات نعقل منها المبادئ بالناسبة ، وإن كان عقلنا أياها إنما هو على الترتيب ، نقيس كذلك الأمور المعقولة . فإن أقرب شيء من جوهرنا هو " العقل الفعال " ولأجل ذلك رأى قوم أنه يمكن أن تصور ذاته على كنهها حتى نكون نحن هو (١٢٧) . أى يمكننا أن نتصل به ونتحد .. فكيف يمكن لنا الاتصال بالعقل الفعال في وحدته الشريفة بإطلاق من غير مقايسة ؟! ..

* * * *

الاتصال .. وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد :

لقد كان ضرورياً لنا ، قبل أن نتحدث عن الاتصال عند ابن رشد ، أن نحيط بعض الإحاطة بنظريته في العقل ، ولأجل أن موضوع الاتصال كفكرة يتصلق بالمعرفة من جانب ، وبالميتافيزيقا من جانب آخر تعلق تلاحم وترابط ،

وفي الوقت نفسه يتناول بحوث الفلاسفة عن السعادة ونشدان الكمال ، كان لزماً علينا أن نقف عند هذه النظرية وقفة موجزة . ولما كان ابن رشد يفضل الطريق الصاعد ، طريق العقل النظرى والفكر الخالص ، ذلك الطريق الذى وصفه بأنه يعتمد على قوة ، يظهر من أمرها أنها " إلهية جدا " وأنها بالإضافة إلى ذلك ، لا توجد لجميع الناس كما هو الحال في " القوة العملية " التى يشترك فيها جميع الأناسي ، لكنهم يتفاوتون فيها قلة وكثرة . لكنما هذه القوة النظرية توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية في هذا النوع (١٢٨) . ولعله يقصد بقوله " بالعناية في هذا النوع " أى العناية بالطريق النظرى الخالص ، الطريق الذى يختلف بالضرورة عن الطريق الهابط ، وفقاً لمذهبه في تدرج المعرفة الإنسانية من المحسوسات إلى المعقولات ، فإذا كان العقل عند ابن رشد : ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي غير هيولى ، فإنه قد تقرر أن للموجودات وجودين : وجوداً محسوساً ووجوداً معقولاً ، وأن نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول ، هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع (١٢٩) . وجميع المدركات عنده وعند غيره من قدماء الفلاسفة على حد إشارته في " التهافت " ، صنفان : صنفٌ مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها مشار إليها ، وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام . وصنفٌ مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها ، أى الجواهر والأعراض . (١٣٠) . ويلزم عن النقلة من المحسوس إلى المعقول عند ابن رشد صعود من الجزئى إلى الكلى : " فمتى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن ، فإن

المعنى الذي كان به الكلى كلياً ، قد تبين في كتاب " النفس " أنه جوهر مفارق وواحد بعينه ، أعنى معقول المعقولات " (١٣١) .

فليس العلم علماً للمعنى الكلى ، ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى يفعل " الذهن " فى الكليات عندما يجرّد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد (١٣٢) . فإذا سألنا عن الكيفية التى تحصل بها المعقولات ، فنحن مضطرون فى حصولها لنا ، إلى أن نحس أولاً ثم نتخيل ، وحينئذ يمكننا أخذ الكلى والحصول عليه ، ولهذا كان من فاتته حاسة ما من الحواس ، فاتته معقولها (١٣٣) . ومتى عدنا حس شئ من الأشياء عدنا تبعاً معقولة (١٣٤) .

فلما كان ابن رشد يقول بتطور طبيعى للمعرفة ويصعد بناءً على هذا التطور التدريجى من المحسوس إلى المعقول ، فإنه يختار من طرق الإتصال ، الطريق الصاعد ، إذا نحن فهمنا أن للاتصال طريقين : طريقاً صاعداً يبدأ بالمحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، وعندما يحصل فى العقل هذه المعقولات ، يتصل العقل الهيولانى بالصور المعقولة التى هى فعل محض (١٣٥) . وهذا هو الطريق النظرى وهو ميسور لكل إنسان . وطريقاً آخر يعتمد على القول بأنه موهبة إلهية لا تيسر إلا للسعداء وهو الطريق الهابط النازل الذى يفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكتسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تيسر لكل إنسان ، ولا تتاح إلا لأصناف السعداء فقط (١٣٦) .

فلما كان ابن رشد يؤثر الطريق الصاعد للاتصال ، فإنه من جانب آخر ينكر الطريق الهابط ، بل وينقده أشد النقد ، لأنه لا ينزع منزعاً حسيّاً أو عقليّاً ، ولا يتدرج بقانون المعرفة من محسوس إلى معقول ، ولا يرتقى مرتقى صاحب العلم الطبيعي الذى ينظر فى المعقولات التى ليست موجودة ، وهو الصور المفارقة ، فيعقل فى ذلك الوقت - الذى يرتقى فيه وينظر - معقولات غير فاسدة أصلاً . إذ كان ما يعقل من هذه ليس يستند إلى موضوعات ولا لها موضوعات (١٣٧) . ولما كان الطريق الهابط لا يرتقى مثل هذا المرتقى التدريجي ، فإنه يفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق ، وهو التفسير الذى لا يمكن القول به فى مجال العلم (١٣٨) .

يقول رينان : " أعلن ابن رشد بكل قوة أنه لا مجال للاتصال إلا بالعلم ، وعنده أن النقطة العليا للنمو البشرى ليست إلا النقطة التى تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها ، والوصول إلى الله يكون عندما يزيل الإنسان حجاب الأشياء ، وذلك عن طريق التأمل بحيث يجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى . وزهد الصوفية يعد باطلاً ولا طائل من ورائه " (١٣٩) .

زهد الصوفية باطل ، ولا طائل من ورائه .. !!

والتأمل وحده هو الذى يجعل الإنسان فى مواجهة الحق الأعلى .. !!

كيف .. ؟

كيف يؤدى التأمل إلى أن يجعل الإنسان مواجهاً للحق الأعلى ، بغير أن تكون هناك وصلة روحية تتغلب فيها أنفاث الحق على ظلمات الهوى . إذا سألت الصوفية ، قالوا لك : هذا طريقنا " عملياً " وبه وصلنا . وإذا سألت ابن

رشد قال لك : يَبِينُ أن الصوفية " يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شئ يلقى في النفس عند تجريدتها من العوارض الشهوانية ، فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية مركبة من مقدمات ونتائج (١٤٠) . فهم عند ابن رشد لم يصلوا إلى هذه الحال في الاتصال ، حتى ولو كانوا يرومونها ، إذ الشرط فيها معرفة العلوم النظرية ، لكى يحصل للإنسان الكمالات الطبيعية والإلهية معاً (١٤١) . فهل وصل ابن رشد إلى هذه الحال بالتأمل ؟ وَلِمَ لَمْ يقدم لنا منهاجاً للوصول إليه ؟ وماذا شاهد - إن كان وصل - في هذا الحال وماذا رأى فيه ؟ وكيف جاز له - وهو الأهم - أن يصف " مجهود العقل النظرى " الذى هو يتسع لكل إنسان ، ثم يقول عن " قوته " " إنها " " قوة إلهية جداً " .. كيف ؟!

كيف تكون قوة إلهية جداً ، وفي نفس الوقت لا تتفق مع الموهبة الإلهية التى تنزل صور المعقولات لتتصل نحن بها إكساباً ؟! وأيهما أخرى بالعناية ، أصحاب الموهبة الإلهية والكمال الإلهى ، أم أصحاب " القوة النظرية " التى هى " إلهية جداً " على ما وصف ، والتى هى كذلك توجد في بعض الناس ، لا في كلهم ، ويختص بها آخرون وتسقط عن بعضهم .. ؟!

أرى .. كيف يتفق هذا مع القول الصريح بأن الطريق الصاعد إنما هو طريق ميسور لكل إنسان .. أنا لا أفهم هذه المعضلة ..!! وإنما نفهمها إذا تغير معنا وجه الوصف لهذه القوة .. ولا نحسب أن ابن رشد كان يعنى شيئاً آخر بوصفه للقوة النظرية بأنها " إلهية جداً " .. فعلى أى معنى للفهم تحمل كلمة " الإلهية جداً " في وصف القوة النظرية ؟ وإذا كانت هذه القوة إلهية

جداً .. أيجوز للذى وهبها لإنسان أن يسلبها عن إنسان آخر ، ثم نقول بعد ذلك أن طريقها هو طريق ميسور لكل إنسان ؟! اللهم إلا إذا كانت هذه القوة الإلهية جداً ، تعنى " وعى العقل بذاته " (١٤٢) . لا عن طريق التأمل فحسب ، بل عن طريق التسليم والانتظار ، إنتظار المدد الخارجى أو "فيض العقل الفعال" - كما يسميه " مونك " - حين يجرد المعقولات من المادة الظلمانية وعياً ممدوداً بعون خارج عنه لا داخل فيه ، ذلك الوعى " " الترشد نتالى المثالى " - على ما وصف كانط - الذى لا علاقة له بأى مصدر من مصادر المعرفة التحريية . أو ذلك " الوعى " الذى يعنيه الصوفية بوعى العقل بذاته عندما يحيل إلى ما فوقه ، ما يعجز عنه ، وفى هذه " الإحالة " يكمن جوهر الاتصال .

وفى تجربة الغزالى الروحية خير شاهد على هذا الكلام ، ألم يحدثنا الغزالى أنه لما أحس بعجزه ، وسقط بالكلية إختياره ، ألتجأ إلى " الله " تعالى إلتجأ المضطر الذى لا حيلة له ، فأجابه الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهل على قلبه الإعراض عن السجاء ، والمال ، والأولاد ، والأصحاب ؟! فداوم على الخلوة والعزلة ، والرياضة والمجاهدة ، إشتغلاً بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتصفية القلب لذكر الله تعالى مقدار عشر سنين ، حتى انكشف له فى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها (١٤٣) .. وهى الأمور التى يختص بها الصوفية فى حال اتصالحهم بالحقيقة المطلقة ، وينكرها عليهم ابن رشد حين يقول : " وهذه الحال من " الاتحاد " هى التى ترومها الصوفية . وبين أنهم لم يصلوها قط ، إذ كان من الضرورى فى وصولها معرفة العلوم النظرية ، وإنما يدركون من ذلك أشياء شبيهة بهذا الإدراك .. ووجه شبهها

بها ما يعترى فيها من تعطيل الحواس وإبعاد سائر قوى النفس .. ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان ، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عدت في كتاب البرهان (١٤٤) . وعنده - وكما سبق أن أشرنا - أن طريقة الصوفية ، وإن سلمنا وجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس (١٤٥) .

ونحن نسأل ابن رشد مرة أخرى .. وهل كانت طريقة الفلاسفة في الاتصال، الطريق النظري الصاعد ، عامة للناس بما هم ناس ؟! لو كانت الإجابة بنعم ، فكيف جاز لابن رشد أن يقول عنها : " يظهر من أمرها إنها إلهية جداً وإنها إنما توجد في بعض الناس وهم المقصودون أولاً بالعناية في هذا النوع " (١٤٦) . هل كان ابن رشد يحل في موضع ، ويربط في موضع ؟!

طريقة النظر عنده عامة للناس إذا تعرض لمسألة التوفيق بين الدين والفلسفة ، لأن القرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبه عليها . وطريقة النظر عنده خاصة بل هي " إلهية جداً " توجد في بعض الناس ، إذا هو انصرف بكليته إلى الفلسفة . وسنرى بعد قليل أن كتابه " فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال " ، ليس هو فصل مقال على الحقيقة ، بل هو فصل اتصال فيما بين الحكمة والشرعية من مقال ، فإذا وجدناه يرفض طريقة الصوفية ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً كما قال في مناهج الأدلة (١٤٧) . فإننا نلاحظ إنه يرفضها من هذه الجهة ، جهة فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .

ولا يترك ابن رشد هذه الحال التي ترومها الصوفية دون أن يصفها بقوله : " وإذا تؤمل كيف حال الإنسان في هذا الاتصال، ظهر أنه من أعاجيب الطبيعة ، وأنه يعرض له أن يكون كالركب مما هو أزلّ وفاسد ، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المناسبة ، كالتوسط بين النبات والحيوان ، والحيوان والإنسان ، ويكون هذا الوجود مابيناً للوجود الذي يخص الإنسان بما هو إنسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ؛ وبالجملة من تعطيل الأفعال الطبيعية ما يوجد حتى يقال إنه قد عُرج بأرواحهم . وهي بالجملة موهبة إلهية " (١٤٨) .

ويلوح أنه لا ينشد هذه الموهبة باعتبارها كمالاً إلهياً ، ولكنه ينشد الكمال الطبيعي والإلهي معاً لأن القوتين فيهما مقولة بإشتراك .. فإن القوة على الكمال الإلهي الأخير ليس فيه شيء من معنى القوة الهولانية ، والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا هي وجدت بالفعل ، فقد وجد ما لم يكن موجوداً بعد . وهذه القوة إذا وجدت بالفعل ، فإنما الاستكمال هناك في الإضافة . وبهذه النسبة سمي العقل الفعال مستفاداً (١٤٩) .

وربما أشارت أوصافه للحال التي يكون فيها لسائر قوى النفس من الدهش والبهت وتعطيل الأفعال الطبيعية ، إلى " حال الفناء " الصوفي الذي تعدد فيه أسرار العارفين وغرائب أفعالهم . وربما كان " ابن سينا " أقدر منه على وصف غرائب أحوال العارفين حين يذكر في كتابه "الإشارات والتهيهات" قوله : " ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتي بقلب " العادة " فتبادر إلى التكذيب . مثل ما يقال : إن عارفاً استسقى للناس فسقوا أو استشفى

لهم فشفوا أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا ، أو هلكوا بوجه آخر . أو دعا لهم ، فصرف عنهم الوباء والسيل والطوفان . أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر . أو مثل ذلك ، فلا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقف ولا تعجل ، فإن لأمثال هذه أسباباً في أسرار الطبيعة (١٥٠) . ولا يبعد أن يكون ابن رشد ممن لا ينكر هذا ، على الرغم من إيمانه العميق بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، وإلتزامه الصارم بمنطق العقل وقوانين الوجود ، ولكن كيف تقرر قوله بنص كهذا : " وكذلك يمكن أن تكون هناك أشياء مجهولة الأسباب ، بالإضافة إلينا ، هي موجودة في ذات العقل الفعال . وبهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا ، وغير ذلك من الإنذارات الآتية ، وإنما كان القصور لنا لمكان الهيولى " (١٥١) ، يمكن الاستخلاص منه بأننا قاصرون محجوبون عن الأشياء الموجودة في ذات العقل الفعال ، لا لشيء إلا لكثافة الهيولى التى فينا ، ورُتّبْ على ذلك ما تشاء ..!!

وكذلك .. كان ابن سينا أقدر من ابن رشد على تصور " حال الاتصال " أو حال الإطلاع على الغيب (١٥٢) . سواء كان ذلك في حال النوم أو في حال اليقظة ، فهو يقول : " إن الشواغل الحسية إذا قلّت ، فإنه يمكن أن تجدد النفس فُرصاً للاتصال بالعالم القدسى ، وهذه الفرص تتمثل في فترات النفس ، بحيث إن النفس يتقمش عليها نقش من الغيب ، وهذا يحدث في حالة النوم نظراً لأنه يشغل الحس ، أو في حالة المرض ، نظراً لأن المرض يشغل الحس ويضعف التخيل . وإذا ضعف التخيل هداً وسكن ، بحيث تنصرف النفس عنه وتتصل بعالم القدس " (١٥٢) . فابن سينا لا ينكر كشوفات العارفين بل يرتد بالاطلاع

على الغيب إلى ما يحدث في النوم ، فإذا كان الإنسان يطلع على الغيب في حالة النوم ، فإطلاعاً عليه في غير تلك الحالة أولى ، فلا مانع منه ، إلا أن يكون المانع ناتجاً من فساد في المزاج ، وقصور في التخيل والتذكر ، فإذا زالت الموانع التي تتمثل في الإشتغال بالحواس ، وارتفعت في حال النوم ، فليس يبعد أن يحدث الكشف والاتصال في حال اليقظة ، كما يحدث مع زوال الموانع في حال النوم (١٥٤) . وإلى ذلك ذهب الغزالي ووسع فيما ذهب أيما توسيع (١٥٥) .

إنما الأمر عند ابن رشد في حال الاتصال جدٌ مختلف ، فهو لا يكفي بنقد الطريق الصوفي في الاتصال ، بل ينقده وينقد معه كل ما من شأنه أن يراه ميالاً من الفلاسفة إلى هذا النوع من الاتصال كما فعل مع ابن سينا ومن قبله الفارابي ، وكما هو فعل مع ابن باجه (١٥٦) . ونحن نأمل أن يمضي الفيلسوف العقلاني في هذا الطريق الصاعد إلى منتهاه ، بلا تردد وبلا توقف ، وبلا غموض أو تذبذب ، حتى يتم له الاتصال : فهل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد الذي يختاره ابن رشد ويؤثره ويفضله على غيره من طرق ، هل فعلاً تم الاتصال بالطريق الصاعد من غير حاجة إلى الطريق الهابط ؟! .. هذا ما نأمله ، ولكن ما نأمله شيء ، وما يظهر بعد فحص الأمر شيء آخر ..!!

صحيح أن ابن رشد كان يعول التعويل كله على العلم ، ففيه نشدان الكمال الذي أختص به الإنسان فإذا حيل بين الإنسان وبين العلم الذي هو طريق إلى حصول الكمال ، حيل في الوقت نفسه بينه وبين الاتصال والسعادة ، ووقعت عليه ألوان النقائص والمظالم ، إذ " لما كان الإنسان هو الذي حُفي به

الكمال ، كان هو أشرف الموجودات .. فهو الرباط والنظام الذى بين الموجودات المحسوسة الناقصة ، أعنى التى تشوب فعلها أبدأ " القوة " وبين الموجودات الشريفة التى لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهى العقول المفارقة . ووجب أن يكون كل ما فى هذه العالم ، إنما هو من أجل الإنسان وخادم له . إذ كان الكمال الأول الذى بالقوة فى الهيولى الأول إنما ظهر فيه ، فما أظلم من يحول بين الإنسان وبين العلم الذى هو طريق إلى حصول هذا الكمال ، إذ لا يشك أن الفاعل لذلك أيضاً ، يضاد الخالق سبحانه ويخالفه فيما قصده من وجود هذا الكمال " (١٥٧) .

فالإنسان على ما تقدم ، هو الرباط والنظام الذى يقع بين ما هو ناقص ومحسوس تشوبه القوة على الدوام ، وبين ما هو شريف الوجود لا تشوب فعله قوة أصلاً ، بل هو عقل بالفعل ، وصورة محضة ، ومعقول أزلى مفارق ، وعليه فالإنسان أشرف الموجودات وأولاها بنشدان الكمال ، وأحقها بالسعادة ، لا لشيء إلا لقراءة النسبة بينه وبين ما هو شريف الوجود . فلا بد إذن أن يكون أجدرها بالاتصال ..

فكيف يتم الاتصال...؟!

عند ابن رشد أنه من الممكن أن يدرك العقل الإنسانى الذي هو أشرف الموجودات ، يدرك ذلك الوجود المفارق ، والمعقول الأزلى والصورة المحضة ، ويتصل به أتم اتصال ، فيبين العقل المفارق والعقل الإنسانى اتصال يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن العقل الإنسانى أو العقل بالملكة هو الذي يتجه إلى العقل المفارق ويتعقله فيتحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام (المفارق) ، هو الذي يدرك العقل الإنسانى لتحدد في ذاته أعراض ، والتحدد في ذاته محال ما دام هو جوهر أزلى . وعندما يصعد العقل الإنسانى إلى العقل المفارق العام ويعقله ، تتلاشى من حوله عناصر الفناء التى عُلقت به في البدن ، إذ أن القوى يحو الضعيف " (١٥٨) .

ولقد ذكرنا في مطلع هذا المحور أن ابن رشد يحاول التوفيق بين ما يبدو متعارضاً في أقوال أرسطو وشروح الإسكندر الأفروديسى من جهة وبين تأويلات ثامسطيوس ، فيأخذ بتقسيم الاسكندر للعقل ويقرن تعبيراته عن العقل الفعال بعبارات الاتصال والاتحاد مما يوحى بأن ابن رشد يتفق مع الفارابى وابن سينا في نظريتهما في العقول العشرة وما يلزم عنها من إتجاه إشراقى (١٥٩) . ومن المعروف أن مسألة العقول العشرة هى من كلام الاسكندر ، والاسكندر تلميذ أفلوطين ، وليست من كلام أرسطو (١٦٠) . ويبدو أن أول إختلاف بين ابن رشد والاسكندر هو أن العقل الهولانى ليس مجرد استعداد لتلقى الأفكار وإنما من حيث هو استعداد ، لا بد أن يوجد في موضوع ، والموضوع هنا ليس الجسم وإنما هو نفس (١٦١) . ونص ابن رشد هو قوله : " لما كان الاستعداد

مما لا يفارق ، لزم أن يوجد في موضوع . وليس يمكن أن يكون هذا الموضوع جسماً ، حسب ما تبين من أن هذه المعقولات ليست هيولانية ، بالوجه الذى به الصور الجسمانية هيولانية . ولا يمكن أن يكون عقلاً أيضاً ، إذ كان ما هو بالقوة شيئاً ما ، فليس فيه شئ ما بالفعل مما هو قوى عليه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فالموضوع لهذا الاستعداد ضرورة هو نفس " (١٦٢) . وهنا يتفق مع ثامسطيوس في حين أنه يختلف مع الاسكندر كما تقدم . ويظهر بعد التعقب ، أنه لا اختلاف مع الاسكندر ولا إتفاق مع ثامسطيوس ، ولكن المسألة مسألة توفيق ، ليس إلا ، ويبدو مثل هذا التوفيق بصورة مجلوة في ذلك النص الذى ننقله على طوله ، لأنه يوضح " الاتصال " من جهة ، ومدى النزعة التوفيقية عند ابن رشد من جهة أخرى .

يقول : " .. ليس اتصالا بالعقل الفعال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية مثل ما ندركه بالحس .. فالذى للعقل الهولانى ، وبما هو عقل ، هو أن يعقل ما هو في نفسه عقل بالفعل ، وما يتفق له أولاً من أن يعقل شيئاً ليس هو نفسه عقلاً بالفعل ، وهو العقل الذى بالملكة هو بالعرض " (١٦٣) .

وتبدو النزعة التوفيقية حين يذكر هذا القول : " ومن هذا - أى مما تقدم ذكره - يلوح لك صحة ما قاله ثامسطيوس برهاناً على أن العقل الهولانى يعقل المفارقة ، وذلك أنه قال : إن العقل الهولانى إذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً ، فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل . وكذلك أيضاً صحة ما قاله الاسكندر في ذلك حين شبه هذه القوة التى في العقل الهولانى بقوة الشئ الذى توجد في الطفل ، فإنه قال : فكما أن هذه القوة تصبح بآخرة في طفل إلى

المشى ، كذلك هذه القوة التى فى العقل تصير بآخرة إلى أن تعقل المفارق " (١٦٤) .

ولننظر نحن أولاً فى هذه النزعة التوفيقية .. ما مفادها ؟ ثم نعقبها بتحليل النص . لئأتى على ما فيه مما يريد ابن رشد أو قريب مما يريد لو تيسر لنا فهم ما يريد .. !

فإن الذى يلوح من أمر هذا التوفيق ، أن الاسكندر حين شبه هذه القوة التى فى العقل الهولانى بقوة الشئ حين توجد فى طفل ، كان تشبيهه هذا منصباً على " موضوع " يتعلق بالنفس لا بالجسم . لا كما ظن الدكتور "محمود زيدان" فرد هذا إلى إختلاف ملحوظ بين الاسكندر وابن رشد (١٦٥) . فكما أن فى الجسم قوة تنتهى بالطفل إلى المشى ، كذلك فى العقل قوة تنتهى به إلى أن يعقل المفارق . فالمقصود فى الحالتين من حيث الاستعداد هو قوة نفس لا قوة جسم . من أجل ذلك قال ابن رشد : وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الذى ظن به المتقدمون - ويقصد الإسكندر - أنه موجود للإنسان من أول الأمر فى وقت الولادة . ولذلك قالوا غمرتها الرطوبة " (١٦٦) .

فليست المسألة إذن مسألة إختلاف بين الأسكندر وابن رشد ، ولكنها مسألة توفيق فيما يبدو متعارضاً بين الإسكندر وثامسطيوس ، توفيق يستخلص منه ابن رشد رأيه الذى يراه فى أرسطو ، وفى المسائل التى يتعرض لها كأن يقول عن العقل المستفاد ، : " ويرى الإسكندر أن الذى يعنيه أرسطو بالعقل المستفاد هو العقل الفاعل من جهة ما يوجد له الاتصال بنا " (١٦٧) ؛ فلم يشف غلته ما

قاله أرسطو ولا الإسكندر ، فقال : ونحن ننظر في هذا الاتصال هل هو ممكن للإنسان أم لا ؟!

هذا ما يلوح من أمر النزعة التوفيقية . أما ما يلوح من أمر تحليل النص ، فنحسب أنه يدور على كيفية اتصال العقل الهولاني بمعقول من المعقولات على نحو كلي كما هو الحال في المثلث ، إدراكنا له بالصورة إدراك قوة لا إدراك فعل ، فنحن لا نعلم من المثلث ذى الزوايا المساوية لقائمتين إلا قوته من حيث هو موجود بالقوة ، ومن حيث هو مثلث بما هو مثلث لا مثلاً معيناً بالفعل في عالم المحسوس ؛ فلنتنقل قياساً على ذلك ، إلى اتصالنا بالعقل الفعال .. فماذا نحن مدركون منه ؟!

نحن إن إدراكنا منه شيئاً ، فلا ندرك بالفعل شيئاً مجرداً إلا ذلك الشيء المجرد بالكلية مثل ما ندرك الأشياء بالحس على الإمتزاج الذى يختلف من حيث السرعة والبطء بالصورة المجردة كما سيأتى .. فمهمة العقل الهولاني بالذات ، أى من حيث وجوده الفعلى ، هى أن يعقل شيئاً موجوداً فى نفسه ، يعقله بالفعل .. وهذا الشيء هو العقل ، فإذا عقلنا معقول العقل منا بالفعل ، وانتهت هذه المهمة ، كان هذا العقل الذى عقلناه بالفعل هو المسمى بالعقل المستفاد ، لأننا نستفيده ، وهو التمام والكمال .. نظل نترقى معه ، فنترقى ، فنترقى حتى نصل إلى الكمال الفعلى الذى لا تشوبه قوة أصلاً .. وهذا منتهى الاتصال . وإليك نص ابن رشد (١٦٨) .

قال : " وهكذا العقل الذى بالفعل ، الذى يدركه الإنسان بآخرة ، وهو الذى يسمى المستفاد وهو التمام والكمال ، والفعل الذى كان الهولاني

الأول قوة عليه . ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوة وإمكان على صورة أخرى ، حتى ترقى من كمال إلى كمال ، ومن صورة إلى صورة ، أشرف وأقرب إلى الفعل ، حتى انتهت إلى مثل هذا الكمال والفعل الذى لا تشوبه قوة أصلاً " .

وبهذا يكون للعقل الفعال على العقل الإنسانى أثران : أثرٌ على العقل الهولانى حين يصيره بالفعل ثم بالملكة . والأثر الآخر " يجذبه " إليه حين يتجه نحوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الإنسانى حين يشتاق إلى العقل الأعلى فينجذب إليه بقوته ، فالعقل الفعال إذا نظرنا إليه من حيث أنه يحرك العقل الهولانى ويسيره من القوة إلى الفعل ، سمى بالعقل العام ، وإذا نظرنا إليه من حيث إنشاق الفيض عنه إلى العقل بالملكة ، واتصال هذا الأخير به دُعَى بالعقل المستفاد " (١٦٩) .

ومعنى ذلك هو ، أن ترتفع النفس بقوتها في حال الاتصال عن ظلمة الطبيعة بقدر ما يكون لها من الاستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى على حد تعبير الشيخ محمد عبده (١٧٠) . فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النور الأجلى (١٧١) . ولما كانت درجة الكمال عند ابن رشد هى " الإتصال بالعقل العام أو العقل الفعال المفارق " فقد أوجب لها شروطاً ليست متساوية لدى جميع البشر ، وإنما هى تتعلق بثلاثة شروط (١٧٢) .

الشرط الأول : القوة الطبيعية فى العقل الهولانى أو فى الاستعداد ، وهذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة المخيلة فى الإنسان .

الشرط الثاني : كمال " العقل بالفعل " ، وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظري عظيم يتعلق بأحكام خاصة وإدراك للمعاني الجزئية بواسطة الحواس وحركة النفس في المعقولات الأولى والبحث والدرس وما ينحو هذا النحو من محصلات الإستعداد لقبول المعقولات في الموضوعات التي كان الإستعداد فيها .. وفي هذا تصريح من ابن رشد بأن الإنسان لا يرقى إلى الاتصال إلا عن طريق العلم ، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا القليلون .

الشرط الثالث والأخير : إمتزاج يختلف سرعة وبطناً بالصورة التي من شأنها أن تصير ما بالقوة بالفعل . ونظراً لغموض هذه العبارة الأخيرة عند ابن رشد فقد فرض " مونك " (١٧٣) . أنه يقصد بها " المعونة الآتية من فيض العقل العام " . فإذا كان الاتصال في جملة يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المعقولات ، وكان لهذا الإستعداد علته ، وعلته قوة بعيدة هي العقل الهولاني ، و قوة كاسبة هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس جهة الإشراف متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل .. فإذا كانت مسألة الاتصال لا تتم إلا بهذا الشروط ، وكان الاتصال من العقل الإنساني ، وإلى العقل الفعال يحتاج إلى " معونة " فنحن نضع تحت كلمة " معونة " خطوطاً حمراء !!

فظاهر مما تقدم ، أن خللاً وتردداً ، وأن تذبذباً واضحاً في سياق الطريق الصاعد الذي فضله ابن رشد على الطريق الهابط ، وأن هذا الخلل والتردد ، وذلك التذبذب الواضح ، ليجعلنا نتساءل ، هل فعلاً تم الاتصال بالصعود إلى منتهاه كما كان ابن رشد يرى ويريد ؟!! أم أن إنقطاع الصعود عن غايته

وعند درجة معينة لم يظفر بها العقل الإنسانى ، معناه توقف العقل ، بل وتردده ، طالباً المعونة رغم تحقق ووجوب وسريان الشرطين ، الأول ، والثانى ، واستيفائهما لأغراضهما حسبما اشترط ابن رشد لوجوب الاتصال ؟!

لا ريب عندنا أن هذا التوقف طلباً " للمعونة " يعنى أول ما يعنى ، أن تدخلاً ملحوظاً بين الطريقين ، مما يشىء بأن الطريق الصاعد وحده لا يقتدر على بلوغ غايته فيطلب المعونة ، وليست هذه المعونة المطلوبة سوى مدد العقل الفياض المفارق للعقول الإنسانية الجزئية ، وهو ما عناه الغزالى بـ " الإحالة " إذ إن تلمس خصائص هذا الطريق ومقوماته يجعل الصعود وحده لا يتم إلا بالمعونة من قبل فيض العقل الفعال العام المفارق ، وفي هذا جور ملحوظ على أشراف وخصائص الطريق الهابط ومقوماته ، هذا الطريق الذي كان مدعاة من ابن رشد للنقد والرفض والتفنيد . فنحن مع تقديرنا الذي نرتفع به ما ارتفعت فينا العقول لهذا الطريق الصاعد ، لا نستطيع أن نغضى مع ابن رشد في شرطه الثالث الذي ينقض مفهوم الاتصال بالطريق الصاعد وحده ، ويحكم بعدم قدرة العقل الإنسانى على بلوغ الاتصال ما لم تتم المعونة ويحى المدد من قبيل العقل الفعال ، في الوقت الذي لا يمكننا فيه أن نفصل بين هذه " المعونة " التى أشار إليها " مونك " وبين " فكرة الإحالة " التى أشار إليها الغزالى في المقصد الأسنى (١٧٤).

فإن الغزالى حين كان يتحدث عن " الوصول " ويؤول أقوال الحلاج في ذلك ، ويقول ويعيد القول مستطرداً عن بداية الوصول ونهايته ، يقول في نهاية الوصول : " فإن قلت ، كلمات الصوفية تنبئ عن مشاهدات انفتحت

لهم في طور الولاية ، والعقل يقصر عن درك الولاية وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل . فاعلم إنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضى العقل بإستحالة . نعم يجوز أن يظهر فيها ما يقصر عنه ، بمعنى إنه لا يدركه مجرد العقل . " (١٧٥) .

على سبيل المثال ، يجوز أن يكشف الولي بأن فلاناً سيموت غداً ، ولا يدرك ببضاعة العقل بل يقصر العقل عنه . ولا يجوز أن يكشف بأن الله غداً سيخلق مثل نفسه ، وأبعد من ذلك أن يقول إن الله سيجعلني مثل نفسه ، وأبعد منه أن يقول إن الله سيصيرني نفسه ، أى أصير أنا هو ، لأن معناه إني حادث ، والله يجعلني قديماً ، ولست خالق السموات والأرض ، والله يجعلني خالق السموات والأرض ، وهذا معنى قول " الحلاج " وغيره ، نظرتُ فإذا أنا هو ، فهذه الأقوال إذا لم تؤول وحُملت على ظاهرها ، كان تصديقها بالإضافة إلى إنه محال ، إنخلاعاً عن غريزة العقل .. فماذا إذن في طاقة العقل ؟!

قال الغزالي : كل ذلك يحيله العقل لا أنه يقصر عنه ، ثم قال ، ومن لا يفرق بين ما أحاله العقل وبين مالا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب ، فليترك وجهه (١٧٦) .

فالعقل عنده لا يصطدم مع الكشف في شئ ، ففرق ، وفرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه وبين ما يدرك وجه إستحالة ، فيحيله (١٧٧) . يحيله إلى ماذا ؟.. إلى مرتبة البصيرة ، ومرتبة البصيرة هذه هي المقصود بها " عين اليقين ونور الإيمان " (١٧٨) . لأنها فوق طور العقل ، والفارق عظيم بين ما هو ضد العقل وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو

ضد العقل يلغيه ويعطله ويمنعه أن يفكر فيه وفي سواه . وما هو فوق العقل يطلق له المدى إلى غاية ما يصل إليه ثم يقف حيث ينبغي له الوقوف ، ثم ماذا ؟ يحيل مع التفكير والتدبر لا مع انقطاع التفكير والتدبر إذا كان من العقل أن يفهم ما يدركه وما ليس يدركه إلا بالإيمان .. وحيثما بلغ الإنسان هذا المبلغ فقد أنتهى بالعقل والإيمان على وفاق (١٧٩) . وها هنا تنزاح كثافة الحجب الفاصلة بين العقل والذوق في مسألة الاتصال ، وها هنا أيضاً نخلص إلى نتيجة الفرض الذى فرضناه حين قلنا في " الاتصال .. كموضوع " ، نحن إذا فصلنا كعادتنا في مثل هذه الموضوعات ، فصلاً تعسفياً بين العقل والقلب ، أو بين الاتصال كفكرة ، والاتصال كحالة ، فلا حاجة بنا إلى اتصال يثير إشكالاً من إشكالات المنهج الصوفى ، أو يثير إشكالاً من إشكالات المنهج العقلى . أما إذا اعتبرنا أن العقل لا يعطل حقائق الكشف بل يحيلها إن لم يستطع تفسيرها ، فذلك جانب أخرى بالدراسة وأجدر بالإهتمام . نعم ..!! إنما يقع الخلاف بين العقل والقلب ، أو بين الذوق والبرهان ، من أعراض العلل والأمراض الروحية التى تعترى النفوس ، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطنى ممثلاً فى الوجدان والقلب هى من مبادئ البرهان العقلى ، كأن يتبدى لك وجدانك أنك موجود ، ووجدانك لسرورك وحزنك ، وغضبك ، ولذتك وألمك ونحو ذلك (١٨٠) .

وفخر الدين الرازى ، يثبت أن التفكير والتأمل فى مخلوقات الله وعجائب مصنوعاته ، لا ينبغي أن يظل مطلب الإنسان إلى ما لا نهاية - كما هو الحال عند ابن رشد (١٨١) - فى سيره إلى الله طلباً لكمال المعرفة ، ولكن الإنسان إذا

ما هو أيقن بعقله ووقف على عجائب صنع الله ، صار لازماً عليه ألا يدغم التأمل شوطاً أكثر مما هو عليه ، بل يتوجه بكليته بعد هذا الإيقان إلى التعرف على الله بدلاً من التعرف عليه بالدلائل ، يعنى ذلك أن تنغمس في جوفه مشاهدات التأمل الخارجى ، فتهد فيه الأعماق هزاً لا يدع فيه ذرة من كيانه إلا ويحركه إلى العرفان ، ويوجب عليه أن لا يرى في الوجود غير ما كان رآه في الباطن وخفايا الوجدان .. حيثذ ينضاف القلب أو البصرة إلى العقل ليكمل عرفانه بالله، إذ العارف بعد صيرورته عارفاً-فيما يقول الرازى(١٨٢)- لا بد له من تقليل الالتفات إلى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول. وهذه المعرفة هى التى يختص بها الكاملون من الأولياء ممن عرفوا الله المعرفة التامة ، فأجبه فلما كان هذا شأنهم فقد تولاهم الله وأفاض عليهم من فيض أنواره ، فكملت معرفتهم بالله لا بأنفسهم (١٨٣) ؛ على ما قال النورى : عرفنا الله تعالى بالله . أما العقل فهو من العجز بحيث لا يدل إلا على عاجز مثله (١٨٤) .

أفبعد هذا ، يتعارض فى " ميتافيزيقا الاتصال " طريق العقل مع طريق التصفية ؟ أم الصحيح أن يكون هناك تكامل بينهما لا تعارض ؟!

صحيح أن الصوفية لا يعوّلون على الاتصال بالله تعويل الفلاسفة عليه ، والعقل فى نظرهم عاجز كما تقدم ، فينبغى له التسليم عند النقطة التى يقر فيها بعجزه ، وإلا فما أسفرت تطلعاته إلا على ردة ونكوص . وهذه النقطة التى يقر فيها العقل بعجزه ، وبحاجته إلى الله، هى التى انطمست فيها بصيرة " رينان " فقال عنها إنها النقطة العليا التى تصل عندها ملكات الإنسان إلى أقصى

قوتها ، ونحن نسأل .. ماذا بعد ذلك ؟ ألا يمكنها أن تتوقف فتقر بالعجز وبالحاجة .. فتشعر حينذاك بالاتصال .. وإلا فلا معنى للاتصال بغير العجز وبغير الحاجة بعد وصول ملكات الإنسان إلى أقصى قوتها !!؟

وصحيح أن الصوفية لا يحسنون اللغة التي ينطق بها " العقل " إحسان الفلاسفة لها ، لأن منهمجهم الذوقي يوجب عليهم أن يتذوقوا لغته ، وأن يفهموا اللغة التي ينطق بها منهج الوجدان ويحسنوها ويتذرعوا بها ، حين يواجههم خصومهم بمثل ما واجههم به ابن رشد .. فهل أحسن ابن رشد فهم اللغة التي ينطق بها الذوق حين شرع في نقد الصوفية ؟! فلا التعويل - كل التعويل - على الاتصال بالله عند الصوفية ، كتعويل الفلاسفة عليه وإن كانت الغاية واحدة : نشدان الفناء في الله ، والاتحاد به ، والوصول إليه مما يترتب عليه الكشف والمشاهدة في الحالة الأولى ، ونشدان السعادة والكمال بالقوة النظرية ، التي هي " إلهية جداً " - كما وصفها ابن رشد - في الحالة الثانية ، مما يترتب عليه التداخل بين الطريقتين في نهاية المطاف ، بدليل حاجة العقل الإنساني إلى " المعونة " من العقل الفعال ، فإن لم يكن العقل الأول " الإنساني " موفقاً في مطالبه وحاجاته العلوية ، فلا تنتظر أن يمدّه العقل الفعال بمدد الإتصال ، : " وإذا أعرضت النفس عن هذا العقل الفعال ، والتفتت إلى جانب الحس أو إلى صورة أخرى غير التي حصلت لها من محصلات الاستعداد لقبول المعقولات ، أتمحى الممثل الذي كان أولاً ، كأن المرآة التي كان يحاذي بها جانب القلم ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية " (١٨٥) .

فهل تنفع الإنسان في هذه الحالة ملكاته ولو بلغ بها إلى أقصى قوتها بغير توفيق وبغير كلاءة؟! ولما كان الفلاسفة - وابن رشد أصرح الصرحاء فيهم - لا يقتدرون على الإتصال بمنهج الذوق ولا يطبقونه ، بل ويختارون من طرق تؤدى إليه ، طريقهم الذي يفضلونه على غيره ، فقد كان حرياً بهم أن يعلنوا عجزهم عن فهم موضوع الاتصال ، بالطريق الصاعد وحده ، إن لم يكن عجزاً ، فلتكن استفادة من بحوث الصوفية ومقالاتهم ، وهذا واضح عند ابن باجه (١٨٦) ، حين قال : " فإن كان من وصل الرتبة ممكناً فيه أن يعود فيهبط ، ولو كان ممكناً ذلك ، لكان ذلك تحركاً وتحركاً ، لكن ذلك غير ممكن فيه . ولذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين " لو وصلوا ما رجعوا " . وعنده أن الإرتقاء يكون من الصور الروحية فيشبه الصعود ، وهذا هو الطريق الصاعد . فإن كان ممكناً أن يوجد الأمر بالضد أشبه الهبوط (١٨٧) وذلك هو الطريق الهابط .

الطريقان متداخلان في نهاية المطاف ، والمعرفة العقلية لا تجرى بالطريق الصاعد وحده ، لأنها لو جرت بالطريق الصاعد وحده ، لكان الإنسان معطلاً في أشرف لطيفة مودعة فيه ، قلبه ، وروحه ، وخوافيه ، بل المعرفة لو جرت في الإنسان بالطريق الصاعد وحده ، لوجب أن تلقى بوحى النبوة عرض الحوائط أجمعين ، لأن " هناك اتصالات أخرى بين عقل الإنسان والعقل العام كما يقول ابن رشد (١٨٨) . وهى الاتصالات التى تأتى من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتى من المعرفة اللدنية ووحى النبوة " .

ألم يئن للفلاسفة أن يكفوا عن إقناعنا بضرورة الصعود بالعقل إلى الوصول الذى (ما بعده) وصول ؟! بيد أن كلمة (ما بعده) هذه ليست في موضعها ، لأن الوصول لا ينتهى ، وأفضال الله على عباده ليست لها حد ولا غاية تنتهى إليها . والغاية من إختراع العقول ، هي صنع الذهن القاصر لا مسبح الروح الطليق - ولكن الملاحظ أن الفلاسفة هاموا وراء الطريق الصاعد : وراء العقل المقيد بمقولاته على حد تعبير الدكتور عفيفى رحمة الله عليه .

وفي النهاية ، ما أسفرت أنظارهم العقلية وبحوثهم الفلسفية الخالصة من نبض القلوب إلا على خلط وتعميم بين طريقين ، كانوا فرقوا بينهما منذ البداية وتسلسلت التفرقة حتى عرفنا منهم أن الطريقين مختلفان في المنطلق ، وفي اتجاه السير إلى إبتلاغ الغاية ، فعلى أية وسيلة من وسائل الإدراك كانت هذه التفرقة منذ الوهلة الأولى ، ثم لم لم تنتهى إلى ما كان ينبغى لها أن تنتهى عنده ؟! يلزم عن الطريق الصاعد وحده إنكارُ للمعتقدات الإسلامية في الخلود والثواب والعقاب والنبوة والوحى ، وما شاكل ذلك من معتقدات طريقها الوحيد هو الطريق الهابط .

واغلب الظن أن ابن رشد - كفيلسوف مسلم - لا يقول بالطريق الصاعد وحده ، ولكنه يقرن الطريق الهابط مع الطريق الصاعد . وهذا معنى قولنا : " الطريقان يلتقيان في نهاية المطاف " .. وإلا فكثير من محاولات ابن رشد في موضوع الاتصال، تخالف في جوهرها معتقدات الإسلام . لأن آراء أرسطو وشراحه في وحدة العقل تقضى تماماً على نظرية الأبدية الشخصية " Immortalite Personnetle " على حد تعبير ماسينيون - كما تهدم فكرة

الثواب والعقاب في الآخرة : " لأن كل العواطف والأعمال الشخصية راجعة إلى العقل المنفعل ، وهو إستعداد الشخص لإنطباع التصورات في القوة الذاكرة والحافظة - أما العقل الفعال الأبدى ، فما فيه شخصية ، لأنه جملة المبادئ العقلية الكلية فقط من حيث هي كلية .. " (١٨٩) .

إذا لم يكن ابن رشد على هذا الاعتقاد ، من إلتقاء الطريقتين عنده في حائمة المطاف ، وإذا لم يكن العقل عنده محتاجاً إلى " المعونة " من العقل الفعال (على تخريج الاسكندر الأفروديسي للعقل الفعال بإعتبار هو الله) فلقد كان حرياً به أن يفرق تفرقة حاسمة بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة ، وأن يفصل اتصالاً فيما بين الحكمة والشرعية من مقال ، وأن ينفي - من ثم - عنه شبهة القول بـ " فصل المقال " فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال؟! .. لأننا نلاحظ أن رفضه للطريق الهابط ، ونقده للتصوف ، وتمسكه بالطريق الصاعد ، إنما جاء تعبيراً عن فصل الاتصال بين الحكمة والشرعية لا فصل المقال فيهما ، وهذا ما ستناوله في :

فصل الاتصال بين الدين والفلسفة :

بغض النظر عما توصلنا إليه من أن الطريقتين : طريق العقل وطريق الذوق والبصيرة ، ربما كانا يلتقيان في خاتمة المطاف ، وبغض النظر عما كنا رأيناه من أن الطريق الصاعد وحده لا يكفي للوصول إلى السعادة التي ينشدها الفلاسفة والكمال الذى يتوخونه ، وإنما لابد من دخول الطريق الهابط معه دخول تكامل وإنقاذ لا دخول تعارض وانقسام . بغض النظر عن هذا وذاك ، فإن ابن رشد الرافض للطريق الهابط ، والكاتب لفصل المقال ومناهج الأدلة فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وابن رشد الناقد للتصوف والصوفية يحلو له أن يوفق بين الحكمة والشريعة ، ويفصل مقالاً فيما بينهما من الاتصال.. وبالله العجب !!.

هو فصل " اتصال " لا فصل " مقال " .. أراد ابن رشد الفصل بين الحكمة والشريعة ، ولم يرد الاتصال بينهما ، لأن الحكمة التى هى تقابل الفلسفة شئ يختلف عن الشريعة التى هى تقابل الدين ، فما يطلبه الفيلسوف بعقله قد يتعارض مع الدين ، إذا نظرنا فوجدنا أن الدين بطبيعته التى خلقتها ذاته من حيث هو دين ، مقصد يسمو فوق مطلب الفلسفة.. صحيح أن غاية الفيلسوف هى " الحق " - كما يقول ابن رشد (١٩٠) . ولكن نستدرك ، أى حق هو الذى يطمح إلى بلوغه الفيلسوف : أهو ذلك الحق الذى يتبدى فى النتائج المستنبطة من المقدمات ، أم هو هذا الحق الذى يترأى له فى قياسه المستخدم ، مقدمات ونتائج ، بل وقضايا يرفعها ويخفضها إن شاء وفقاً لحق يراه صالحاً أن يحتذى ، وأن يتوخى فيه الصواب .. أى حق يراه الفيلسوف صاحب العقل الحر

الذى لا يتقيد بمقولات تحكمه غير مقولاته التى سنها من تلقائه ، هل هو الحق الذى نجده بقدر الوضوح موجوداً فى الدين ؟! .. لا .. ثم ألف لا ..!!

إن الدين تجربة حية تتلبس بصاحبها ، وهو وعى حيث نحو الاتصال بالحقيقة الكبرى . والفلسفة أنساق عقلية ومبادئ مفروضة يجوز للباحث أن يقبل منها ما يرى قبوله . ويجوز له أن يرفض منها ما لا يرى فيه جدارة القبول ، فبينما الفلسفة ، من حيث هي أنظمة فكرية وعقلية ، تهدف غايتها - فى أكمل ما تبلغه الغايات من الحق المزعوم الوصول إليه - إلى منهج ثمرته الوحيدة هى " شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى السرايين " (١٩١) . منهج يرى الحقيقة منحصرة فى نظم المقاييس البرهانية فيردها إلى نظام ، أو يرد الشريعة إلى منهج هو فى نظرها أسمى المناهج ، ويراها من بعيد ، إذ نجد الدين يعلو بالإنسان فوق النظريات الفلسفية ، ويلتمس فى أعماق التجربة الحية ، وهو حرى أن يكون تجربة عملية نافعة ، يسبقها " العلم " بكيفية تطبيق هذه التجربة الحية والاستفادة منها ، فإن أردت أن تسمى هذا العلم نظراً عقلياً ، فلا يسعك بحال أن تجرّده عن العمل بمقتضى " العلم " لتحقيق أشرط التجربة الدينية ، وفى هذه الحالة يكون الاختلاف بين ما هو " فلسفة " وما هو " دين " .

والفرق أوضح من أن يحتاج إلى دليل بين " عقائد العقول والأذهان " و " عقائد الوحي والتنزيل " : عقائد العقول والأذهان تقبل النقض كما تقبل الإبرام . وعقائد الوحي والتنزيل لا تقبل نقضاً ولا إبراماً ، لأنها مبرمة من ذاتها ، وليس فى طاقة أحد أن ينقضها . ومن هنا تفرق الحقائق ولا تتوحد .

شريعتنا هذه الإلهية " حقيقة " ، وحقيقتها واحدة ، وطرق الوصول إليها مختلفة ، أختار ابن رشد منها " الحقيقة البرهانية " وصولاً إلى الحقيقة الإلهية ، لا كوسيلة من وسائل الوصول إلى الحقيقة الأم ، بل لأن الحقيقة البرهانية هي كذلك حقيقة أم . فإن النظرة التي ينظر إليها ابن رشد في موضوع التوفيق ، لهى النظرة التي خلص إليها " جيلسون " في صدد مقارنته بين موقف ابن رشد ، وموقف سيجردى برابنت " Siger De Brabant " وهو رئيس تلاميذ ابن رشد في الغرب اللاتيني (١٩٢) - في مجال التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذا أعتبرنا أنهما حقيقتين لا حقيقة واحدة ، وهما في الواقع ، وعلى هذا النحو حقيقتان . فابن رشد - في رأى " جيلسون " لم يتردد في " إتخاذ موقف أكثر صراحة بكثير من موقف " سيجر " ، كان يقول إن الحقيقة الخالصة والبسيطة هى التى أستطيع أن أصل إليها بالفلسفة والعقل . ومما لا شك فيه إن الدين يملك هو أيضاً درجة من درجات الحق ، ولكنها أقل مرتبة بوضوح وتابعة لحقيقة الحق ، فإذا ما وجد تعارض بين الفلسفة والدين ، فإن النص هو الذى يجب أن يؤول بحيث نستخلص منه المعنى الذى توصلنا إليه بالعقل " (١٩٣) .

وما يصرح به جيلسون واضح فى قول ابن رشد " .. وإن كانت الشريعة نطقت به (أى نطقت بالحق الذى تؤدى إليه معرفة النظر البرهاني) فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه ، أو مخالفاً ، فإن كان موافقاً ، فلا قول هنالك ، وإن كان مخالفاً طُلب هنالك تأويله (١٩٤) .

فهو إذن يقول بحقيقتين يمكن فى نظره التوفيق بينهما ، ويحاول أن يفصل مقالاً لما يمكن أن يكون هناك من تعارض ناشئ يؤدى إليه الظن أو الوهم بين

الحقيقتين ، ولما كان التعارض قائماً - لا على الظن والوهم ولكن بالرجوع إلى الأصل والمنبع - فلما كان التعارض قائماً منذ البداية ، إذ شريعتنا هذه "الإلهية" قائمة على "الوحى" والتنزيل " ، والحقيقة الفلسفية قائمة على العقل والبرهان ، فابن رشد ما أراد أن يفصل مقالاً بين الحكمة والشريعة من اتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بين الشريعة والحكمة من مقال ..!!

هل تكفى تلك المقدمات المذكورة فى مطلع كتاب " فصل المقال " (١٩٥) - كما أوردها ابن رشد - أن يسلم منها البرهان العقلى كما هو عند الفلاسفة ، وأرسطو على وجه الخصوص ..؟! .. علام أعتمد ابن رشد (فى القرآن) لكى يفرق بين الأقيسة هذه التفرقة فيستبعد منها قياس الجدل، والقياس الخطأى والمغالطى ، ويعلى من شأن البرهانى ، فيجعل له الأولوية الكبرى .. فهل إعماده هذا يسوغ له أن يتأخر الجدل والخطاب ، ويتقدم البرهان بهذه الكيفية وحدها دون غيرها ، لتحجى عنده أحكام البرهان مما تتسع لتأويل النص ؟! : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ .

ولا نترك نقطة التأويل هذه حتى نوفيها حقها مما تثيره فينا من تساؤلات: فلماذا قال ابن رشد بالتأويل ؟!.. وما هي الأسباب التى جعلته يقول بأن كل ما أدى إليه البرهان ، وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربى (١٩٦) .. هل هو يعلى قانون التأويل لإعلانه مرتبة البرهان ، وهل البرهان يعنى عنده تميزاً وإظهاراً للشرع أكثر مما كان ظاهراً

فى نفسه ومميزاً ، أم أن طريق البرهان مخصوص فى ذاته بالإمتياز والأفضلية على ما سواه ؟!

هذه الأسئلة المطروحة يجب عليها ابن رشد فى تسلسل منطقى ، ينجى ، للنظر إليه من الوهلة الأولى أنه يوفق بين الشرع وهو كما نعلم إلهى - ولنتأمل كلمة إلهى - وبين مستوى البرهان فى علوه وتفردّه وإمتيازّه ، ذلك المستوى الذى يفضلّه تفضيلاً يكاد يقطع به الحكم قطعاً ، لا لشيء إلا لأنه يطرح غيره فى سبيل الأخذ به والمضاء معه حتى الرمق الأخير ، بل وي طرح غيره إذا ما تعارض هذا الغير مع شرائط البرهان . ولا بد أن يتعارض التعارض الذى يرتد إلى اختلاف أصناف الناس وقدراتهم أولاً (١٩٧) . وإلى اختلاف الحجج العقلية والبرهانية وتضاربها ، بل وقصورها فى الأحكام أحياناً وهى تظن فى مضائها وانطلاقها عصمة الضرورة اليقينية الواجبة التسليم بصحتها . قال ابن رشد : " فإذا أدّى النظر البرهاني إلى نحو ما من معرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون : قد سكت عنه الشرع أو عرّف به ، فإن كان قد سكت عنه ، فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام ، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى " (١٩٨) .

لاحظ أولاً كلمة هو " بمنزلة " ما سكت عنه ، ولاحظ ثانياً كلمة " استنبطها الفقيه " ، تجد إنه يريد ، أن ما ينطبق على الأحكام الفقهية ، ينطبق على الأحكام البرهانية ، وفى هذا مغالطة من ابن رشد واضحة للعيان . فالحكم الفقهى يتقدّمه نص مقدس ، أما الحكم البرهاني فلا يسبقه نص ولا هو خاضع فى استنباطاته لنص مقدس . إستنباطات الحكم الفقهى موجودة ضمناً فى

النصوص الموحى بها ، بينما تأويلات الحكم البرهاني و يقينه فيها تستند إلى منطق العقل في إقامة البرهان ، و فرق ، و فرق كبير ، بين أن يكون الحكم خاضعاً لنص مقدس يستنتج منه الفقيه جميع ما يتضمنه هذا النص من الأحكام الخاصة بالأعمال ، و بين الحكم البرهاني الذي من الممكن أن أقلبه أنا رأساً على عقب لو أنني أتخذت لنفسى مبدأ غيرت به طريقة السير التي يتخذها غيرى فيما كان توصل إليه من أحكام برهانية ؛ و أعتقدُ بصحة صوابها .. لا يعنى ذلك من أن أضع لنفسى مبدأ آخر أنطلق منه و أعتقد فى صحة حكمه البرهاني و نتائجها التي توصلت إليها ؛ فرق ، و فرق كبير ، بين العقل الذى يجهد نفسه - بغير نص - فى فهم حقائق الأشياء و قد يصل فى نهاية المطاف إلى ما يسيغه هو ، و يختلف بينه و بين غيره من العقول التي حاولت ووصلت إلى نتائج كما توصل هو ، و استساغت جملة الأحكام التي توصلت إليها ، و اختلفت مع غيرها من عقول حاولت و استساغت و اختلفت .. و هكذا بعدد أنفاس الخلائق التي تفكر و تدبّر و تستخدم عقولاً حرة بالإستخدام و التفكير و إستخلاص الأحكام البرهانية .. فرق ، و فرق كبير ، بين هذا كله و بين الحكم الذى يسبقه نص يتكئ عليه .. إن "جوتيه" ليشير إلى مبدأ الحكم الفقهي حين يقول : " إن العقل الإنسانى عاجز ذاتياً عن الحكم على الأعمال بالخير أو الشر . فيجب لذلك أن يكون وحى إلهى يعين ما هو الحكم أو الوصف الذى وضعه الله لهذا العمل أو ذاك . بمقتضى إرادته المطلقة . و العقل يمكنه أن يستنتج من النصوص الموحاة من الله تعالى جميع ما تتضمنه من الأحكام الخاصة بالأعمال . و هذه الأحكام موجودة ضمناً فى النصوص " (١٩٩) .

نأتى إلى نص ابن رشد الذى سبق ذكره ، فنسأل .. ألا يحتمل هذا " المسكوت " عنه فى الشرع والذى توصل إليه البرهان بنظره ، وبحكمه الأخير، أن يكون مدعاة للتعارض بين العقل والدين ؟! .. ماذا لو قلنا أن قياس المسكوت عنه من ناحية النظر العقلى ، على المسكوت عنه من ناحية القياس الشرعى ، فيه تحكم ظاهر ؟.. وأن كشف الغطاء عن المسكوت عنه فى العقل ، ككشف الغطاء عن المسكوت عنه فى الشرع ، فيه تظاهر واضح بتطابق الحكمتين العملية والنظرية ، أو بتعبير ابن رشد نفسه فيه تطابق بين الفضيلة العملية والفضيلة النظرية ، مع الاختلاف الظاهر بينهما حتى فى استنباط الأحكام ؟ !!

فإن غاية الشريعة - كما نعلم - غاية عملية ، واستنباط الأحكام المسكوت عنها فى الشرع ليس كمنزلة استنباط الأحكام المسكوت عنها فى العقل ، أعنى الأحكام البرهانية ، إذ الغاية فى الأولى لا شك عملية . وحكم الفقيه الاستنباطى الذى دعت الحاجة إلى استخلاصه مما هو مسكوت عنه يرتد فى المقام الأول إلى الغاية - والغاية مختلفة بطبيعة الحال ، باختلاف الزمان والمكان ، وباختلاف الظروف والأحوال ، ولعجز العقل فى تطور هذه الأزمنة والأمكنة أن يقيم حكمه مفرداً ، صار ضرورياً أن ندرك أن ما ينطبق على هذه، لا ينطبق على تلك . وأود أن يستشار فينا هذا السؤال : لمن يوجه ابن رشد كلامه هذا ؟

ولمن يغبى لعين الرضا أن تكون كليلة عن العيوب التى تراها ؟!.. أتراه كتب كتابه هذا للفقهاء الذين وقفوا فى عصره موقف التنكر للفلسفة اليونانية

بعمامة وفلسفة أرسطو بخاصة (٢٠٠) ، خشية أن يناله منهم مالا يريد ولا يتمناه ، وليضع منزلة القياس البرهاني على غرار منزلة القياس الشرعي ، وليجوز أن يستنبط من الأول في أمور المعرفة التي تتأدى به إلى ما شاء له من الأحكام ، فإذا كانت مما عرّف به الشرع ونطقت به الشريعة ثم خالف أحكام البرهان ، وجب هنالك تأويله . تماماً كما هو جائز أن يستنبط الثاني كيفما شاء له من الأحكام ، وليس يُرى في الأخير بدعة ولا إبتداع (٢٠١) ، مع ما نراه من إختلاف الغايتين إختلافاً يجعل قياس الأول على الثاني الذي وضع لأجل مراعاة الحوائج العملية على عموم هذه الحوائج وتعددتها ، وتجدد العودة إليها في كل زمن ، أمراً صعب القياس .

* * * *

هل من حق البرهان أن يظفر بهذه المكانة بحيث يجي القرآن والنصوص الدينية موافقة له ؟.. ولماذا أفترض ابن رشد أن النص الديني المقلس يأتي متفقاً مع البرهان . ؟ وإن كان هذا الافتراض يجي بغير سند ولا دليل ، إلا أن يكون حكماً فكرياً كسائر الأحكام ، هذا إن لم يكن دعوى من ابن رشد مسبوقة بإفتراض عقلي ، ليس له ما يبرره من واقع النص ، ولا ما يؤيده منه ولا يقع في حكمه إلا على وجه الافتراض المسبوق بإخضاع النص الديني للعقل الفلسفي ، واصطناع " التأويل " مع عدم مراعاة التعارض بينهما ؟!..

وهب أن هناك تعارضاً بين حقيقة برهانية وحقيقة دينية ، ولا ضمان لنا من درء التعارض ، ولا ضمان لنا من إستمرار التأويل - فهل يعني ذلك أن جوهر القرآن هو جوهر الفلسفة الأرسطية ؟!

"ولا يقال أن مقصوده تطبيق مناهج ثلاثة للأدلة - البرهان والجدل والخطابة ، وهى فى الأصل لأرسطو - على موضوع إسلامى بحث هو صلة الحكمة بالشرعة أو الفلسفة بالدين ، وأنه لا حرج فى ذلك ، لأن مفاهيم هذه المناهج قد تغيرت تغيراً جذرياً بحيث لم تعد تعنى إطلاقاً ما عناه المعلم الأول " (٢٠٢) .

فلا ينبغي أن يقال إن مقصود ابن رشد هو هذا ، ولما كان الأمر كذلك ، فإذن ، تنتفى عن الأول قداسته " الوحية " ، فهو لا يرتفع عند صاحب " فصل المقال " إرتفاع الفلسفة الأرسطية ما دام الجوهر واحداً ، وأن الثانى " الفلسفة الأرسطية " حريء بالإهتمام من جانب ابن رشد ، فهو معيار الحكم على الدين ، ومن ثم ، فليس ثمة توفيق ، بل الأمر إنفصال لاتصال مذعوم .

وإن لم يكن الأمر بهذه الصورة لكان خليقاً به أن يبدأ بالفلسفة وضرورة الأخذ بها ، فإن توصل إلى حقائقها النهائية وتحديد خصائصها عرضها على الشريعة ، فإن اتفقت معها ، فبها ونعمت ، وإن اختلفت - ولا بد لها أن تختلف - لأن نقطة البداية مختلفة ومجال هذه غير مجال تلك - كان للفلسفة مجالها ، وصار للدين مجاله ، أما أن يبدأ كلامه فى محاولة التوفيق بالشرعية ليجعل لها الأسبقية المنطقية على الفلسفة ، ويسوق الحجج عقلية كانت أو غير عقلية للموافقة بينهما وللموائمة والملائمة ، لتأتى أحكام الشريعة عنده بمثابة المسلمات الأولى ، التى يشتق منها ما يجوز بالنسبة إلى الفكر الفلسفى وما لا يجوز ، فهذا ما لا يقره النظر الفلسفى ، لأن الفلسفة على حقيقتها تأبى المسلمات (٢٠٣) .

وهذا ظاهر عند ابن رشد - إن في فصل المقال وإن في مناهج الأدلة - حين أراد أن يبين أن الفلسفة حق بشهادة الشرع ، والشرع حق بشهادة الفلسفة ، وأن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، كما ذكر ذلك في فصل المقال (٢٠٤) . وهو كلام جدلي ، بل وخطابي ، ليس له من البرهان نصيب . وهل من فرائض البرهان أن يعيّم فينا العقول ، بحيث لا ندرك الفرق الفارق بين أن تكون الشريعة أختاً للحكمة في " الرضاة " ، وبين أن يكونا أختين في الدم واللحم ؟!

فلا أخوك ولا أختك في الرضاة ، كأخوك أو كأختك في الدم : أخوة الرضاة تأتي في مرتبة تالية على أخوة الدم واللحم ؛ وابن رشد صاحب العقل الكبير ، لم يخط في هذا الخضم خبط عشواء ؛ ليقول كلاماً كيفما أتفق ، ولكنه أراد أن يجعل الشريعة في مرتبة تالية على الحكمة ؛ تكون صديقة لها وصاحبة ، أو تكون أختاً لها من الرضاة لا من الدم واللحم !! .

والملاحظ ، أن الأسبقية المنطقية في مناهج الأدلة كانت للشريعة ، على حين تكون الأسبقية المنطقية في فصل المقال للحكمة ؛ والفيلسوف الذي يقدم الحكمة النظرية على الشريعة ها هنا ، يجي مقصده الفصل لا الوصل ، فيفهم من ورائه أنه يوفق ، وهو في الحق ، " يباين " و " يزايل " و " يفرق " .

وفي مناهج الأدلة وفي صدد نقده للصوفية يذكر ابن رشد أيضاً تبريراً لهذا النقد : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا بوجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس ، إذ لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر . نعم .. لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما

تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له . ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة ، أى طريقة النظر لا طريقة الصوفية التي لو كانت هي المقصودة بالناس ، لكان وجودها بهم عبثاً ، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار وتنبية على طرق النظر (٢٠٥) .

نعم .. إن الشرع جاء حاثاً على التأمل والتفكير والنظر والاعتبار بالعقل . ولكن الدعوة التي يُشترط الحث عليها تختلف في مضمونها عن دعوة الفلسفة العقلية ، فالتفكير في القرآن ليس هو الفكر النظري في الفلسفة الأرسطية . والعقل في القرآن ليس هو عقل أرسطو ولا هو بعقل ابن رشد .. عقل القرآن ، عقل شرعى ، عقل مروض ، عقل يقر بما بعده ويحيل إلى ما بعده ، أما عقل أرسطو ، فهو عقل معطل عن " الإحالة " ؛ عقل يطرح الأسئلة في الموضوعات الميتافيزيقية ثم يتوقف عن الإجابة عليها أو يهرب ، لأنه معطل عن الإحالة .. هكذا فعل أرسطو حين أراد أن يحل مشكلة إدراك العقل للمجردات دون أن يفارق المادة ويتجرد عنها ، ولما لم يستطع أن يحلها أو يحيلها ، جاء ابن رشد فحلها وأحالها بعد أن " أعتمد " أبحاث الصوفية .

ومن العجيب أنه يَقْرُّ بالوحى ، وبالأشياء التي تشبه الوحى ، ثم ينكر على الصوفية الأشياء التي تشبه الوحى ، ويسلم بوجودها في بعض المواضع ، ثم ينكرها في الهدم الذوقى ، ويقرها في البناء العقلى .!! (٢٠٦) .

وإنه ليعترف أن النفس الإنسانية تتجاوز حدود المدركات الحسية المادية ، إلى نطاق أوسع تتلمس فيه المدركات المجردة في عالم الغيبات ، وهو وإن كان يشجب عن الصوفية ، تجاربهم الذاتية ، ولا يتحدث عن منهجهم التصوفي فيما يتعلق بالمعرفة ، إلا أنه لا يشجب عنهم هذه التجربة من حيث أنها تجربة فاعلية لا يمكن لصاحبها أن يتحقق من صدقها بالأدلة المنطقية التي هي عامة للناس بما هم ناس (٢٠٧) . فلم يكن غريباً على ابن سبعين أن يصفه بأنه مقلد لأرسطو ومردد له في كثير من أعماله (٢٠٨) .

ابن رشد وقف عند مجرد التشابه اللفظي ، وما تجاوزه ، إلى ما ورائه من مضمون . مضمون الفلسفة العقلية لا يهيئ لها طريقاً ، هو عينه الطريق الذي هيئته القرآن بدعوته النظرية والعملية . كان " كانط " يقول : " إن الدين هو شعور بالأمر الإلهي " *Sentiment de Lo'rdire divin* " وليس بواسطة العقل ، إذ العقل عنده ربما لا يوافق حقيقة الأشياء . وعلى ذلك يكون الدين بهذا المعنى شعوراً إلهامياً محضاً (٢٠٩) .

الدعوة النظرية في الفلسفة العقلية دعوة تهدف إلى مبدأ يفترضه الفيلسوف إن في العقل وإن في النفس ، ويدلل عليه محجوجاً بمنطق برهاني يزعم له في النهاية الصحة المنطقية ، وهي دعوة بلا عون ولا مدد من أفاق السماء ، أعنى بلا وحى معصوم عن الكذب والإفتيات ، ولا هكذا الحال في الدعوة القرآنية . وإن النظر في كتب القدماء لواجب بالشرع ، وإنه لواجب كذلك بغض النظر عن مطالب الشرع . الشرع الذي هو الدين !! يتباين في تجربته الروحية التي جاء ليحييها في الهياكل الآدمية ، وليقيم فيها هصر (٢١٠) القلوب

حين كانت تحبب خط عشواء بالعقل تارة ، وبالنفس تارة ثانية ، وبالروح بين إفراط المطالب والتفريط فيها تارة ثالثة ، جاء الشرع الذى هو الدين ، ليروض السريرة الإنسانية ويخضعها لناموس الوجود ، أو لقانون الخالق بكتاب يدعو إلى التفكر والتدبر والنظر بشيء أرفع وأسمى مما دعت إليه أنظار الأقدمين وأنساقهم المتغيرة المتبدلة التى تقبل النقص والرفض كما تقبل الموافقة والقبول (٢١١) .

ونسوق في هذا الصدد نصاً جديراً بالتوثيق ، هو آخر النتائج التى توصل إليها المغفور له الدكتور محمد إقبال ، في نهاية بحثه عن " البرهان الفلسفى على ظهور التجربة الدينية " ، وخلاصة رأيه في ذلك هو أن التجربة الدينية ليست مطمحاً يجسد نظرية الفكر ، فيما تسعى إليه النظرية الفكرية مثبتة نشاطها إزاء كل ما هو خفى متعلق بالغيب ومتصل بأسباب السماء ، لأن مطلب الفلسفة غير مطمح الدين . مطمح الدين يسمو فوق مطلب الفلسفة ، فالفلسفة نظر عقلى في الأشياء ، وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج ، فهى كأنما ترى الحقيقة عن بعد . أما الدين - فيما يحدثنا د. إقبال - فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق ، فالفلسفة نظريات ، أما الدين فتجربة حية ، ومشاركة واتصال وثيق . وينبغى على الفكر لكى يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته " (٢١٢) .

على أن النقد الفلسفى الشامل مهما بلغ نشاطه لتناول جميع حقائق التجربة ، سواء من ناحيتها العملية ، أم من ناحيتها النظرية المتعلقة بالعلم ، ينتهى بنا إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " هى حياة مبدعة ذات نظام معقول .

وتفسير هذه الحياة المبدعة ذات النظام المعقول ، إذا أضفناه إلى الذات الإلهية ، فليس معناه أنه يصورها على صورة البشر ، ولكنه يسلم تسليماً مباشراً بالواقع البسيط للتجربة الدالة على أن الوجود ليس سائلاً عديم الشكل . بل هو ليس إلا أساس وحدة منظم ، ونشاطاً تركيبياً يربط بين شتات طبائع المركبات الحية ويركزها ، رغبة في البناء .

ولابد أن يجئ هذا البناء قائماً على الفكر .. " وعملية الفكر ، التي هي أساساً رمزية في طبيعتها ، تسدل حجاباً على الصفة الحقيقية للحياة ، ولا تستطيع أن تنصورها إلا كنوع من تيار عالمي يسرى في جميع الأشياء . وعلى هذا فإن النظر العقلي في الوجود يؤدي بالضرورة إلى المذهب القائل ، بأن الله هو الكل أو وحدة الوجود . (٢١٣) .

ويستدرك الدكتور إقبال على هذه الملاحظة التي من شأنها أن تجعل عملية الفكر تسدل حجاباً على صفة " الحياة " الحقيقية ، بإعتبارها ذاتاً مبدعة ذات نظام معقول ، أقول ، يستدرك الدكتور بملاحظة بديلة عنها تضيء على " الذات " صفة الجوهرية الحيوية ، وتمس صلب الحقيقة مساً مباشراً يحتفظ بماهيتها من ناحية ، ويتصورها في الذهن من ناحية أخرى ، ولا يخلط بين التصور والماهية في أمر من أمورهما على الإطلاق .. فما هو هذا الاستدراك ؟! .. هو ذاك :

" .. لدينا معرفة مباشرة منبعثة من داخلية النفس عن الناحية العالمة للحياة . فالبداية تكشف عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة . وهذه المعرفة - على ما فيها من نقص بإعتبار أنها تهئ لنا نقطة البدء لا غير - هي كشف

مباشر لماهية الحقيقة . وعلى هذا ، فإن حقائق التجربة تسوغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغي أن نتصورها ذاتاً " .

فمعنى ذلك ، أن المعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس هي وحدها التي تضيء على حقائق التجربة أسلوباً مختلفاً عن الأسلوب الذي نعرفه بالبداية عن الحياة بوصفها ذاتاً مركزة ، ولئن كانت هذه المعرفة ناقصة ، وفضيلتها أنها تهيئ لنا نقطة البداية في سيرنا نحو الحقيقة فقط ، وكانت هي بمثابة المنهج أو النظام ، يرتد إليه كل ما للتجربة الدينية من صور خصبة ، غير أنها - بهذا الاعتبار - تكشف لنا ماهية الحقيقة كشفاً مباشراً مع وصفه بالنقص والقصور .

أما اعتبار الحقيقة ماهية روحية ، فهو أمر لا يمكن أن نظفر به ، بهذه المعرفة المنظرة لقواعد المنهج أو المنظمة للتجربة تنظيمياً يغلب عليه التأمل والتفسير ولا يغلب عليه الذوق والحياة . وإنما ترتد معرفتنا إلى حقائق التجربة بالمعرفة المباشرة المبتعثة من داخلية النفس ، وشعورنا بهذه المعرفة شعوراً يهيئ لنا القدرة على تسويغ القول بأن ماهية الحقيقة ماهية روحية ، وأنه ينبغي أن نتصورها ذاتاً ، هو ذلك الشعور المقصود يجعل المعرفة صفة باطنة في النفس هي التي تنبعث منها الناحية العالمة للحياة .

ومما لا ريب فيه إننا نلاحظ الفروق الفاصلة بين مطمح الدين مثلاً في التجربة الروحية ، وبين مطلب الفلسفة مثلاً في النظر العقلي ، والذي ينتهي إلى الحكم بأن " الحقيقة الأولى " إنما هي حياة مبدعة ذات نظام معقول نتوصل إليه بإفراض البداية ، منطلقاً من البداية إلى البناء والتركيب ، ومع هذا فليس

هذا التصور للحياة المبدعة للحقيقة الأولى ، رغم الكشف المباشر لماهية الحقيقة ، يستطيع أن يمس لب الحقيقة ، ولكنه يسدل حجاباً كثيفاً على الصفة الحقيقية للحياة ، فبينما الحال هكذا في هذا الضرب من تصور " الحقيقة الأولى " في العمليات الفكرية ، يجرى الحال مختلفاً إذا نحن عوّلنا على المعرفة المباشرة الفياضة من داخلية النفس ، أى إذا نحن عوّلنا على التجربة الحية للدين ، وعلى الاتصال الوثيق بحقائق التجربة باعتبارها حقائق روحية .

* * * *

إنه ليراد لنا أن نفهم الفرق بين " الدين " في كونه نصوصاً موحى بها إلى الأنبياء لتبليغها للناس كافة ، وبين مجموع ما يتراكم على " الدين " من شروح وتفسير ، ومن أحكام ورؤى وتأويلات ، ومن أذواق ومواجيد وإشارات ، ومن جملة آراء تتناول الدين في نصه المقدس بمناهج تختلف باختلاف نقطة السير عند أصحابها : أعقليون هم أم مثاليون ، أجدليون هم أم خطايون ، أذوقيون هم أم غير ذوقين ؟! وفي جميع هاته الحالات التى تقام على النص المقدس ، تجد الاختلاف الجوهرى الذى يفصلها عن الدين في منبعه الأصل ، فالدين من حيث هذا المنبع شئ مختلف كل الاختلاف عن مجموع ما يتراكم عليه من شروح وتأويلات .. حتى في هذه اللفتة التى أشار إليها كبار الباحثين في فلسفة ابن رشد (٢١٤) ؛ لا يُعتبر فصل المقال توفيقاً على الحقيقة بين الدين والفلسفة ، بل هو فصل اتصال لا فصل مقال بينهما ، فهناك فرق ، وفرق كبير ، بين " الدين " في ذاته ، وبين مجموع ما يتراكم عليه من شروح

وتأويلات . الأخيرة التي هي مجموع ما يتراكم على الدين من شروح وتفسيرات وتأويلات لا توجب توفيقاً بين الحكمة والشرعية بل توجب فصلاً .

أما الأولى وهي الدين في ذاته ، فلا يمكن أن يقال فيها أن كل الأحكام البرهانية تتفق معها .. وإلا عطلنا عن الدين كثيراً من أسرارهِ ، ومنها المعارف التي تنبعث من داخلية النفس العالمة أو العاقلة عملاً تعرف .

هـب أننا نريد أن ندرس شيئاً مما جرت به أقلام كبار الشراح والمؤولين ، أو مما عرضته قرائح النظار من الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والمتصوفين ، وشاءت لنا دراستنا أن نقصد شيئاً مما كانوا وقفوا عليه وهم بصدد شروحهم وتأويلاتهم وتخريجاتهم ، أيقال أن نقدنا هذا موجه إلى الدين ؟! أم ببداية النظر هو نقدٌ موجه إلى جملة ما يتراكم على " الدين " من نظر وعلم ، ومن فكر بشري ، لا يرقى إلى مستوى النص المقدس بحال من الأحوال . ومن ها هنا ، تبدو نقطة الاختلاف .. فيما هي ؟ .. في " درجة الفهم " وملابسة الموضوع . فإن الحكم الذي يقاس عليه درجة الصحة أو الخطأ مردّه إلى إستدلال المستدل في حكمه الذي يحكم به على موضوع اختياره ، وإنه ليرجع به إلى " النص " المقدس وبناءً على فهمه لهذا النص يكون استدلاله .. أخطأ هو أم صواب ؟!

قال ابن رشد : " درجة الفهم تختلف من جهة العمق في معرفة الشيء الواحد نفسه " (٢١٥) .. الحكم إذن يرجع إلى درجة الفهم ، وما دامت درجة الفهم مختلفة ، فإن النتائج التي تستند إلى الإستدلال ، يستدل به مستدل بادئاً بمسألة مفروضة يريد أن يتوصل من خلالها إلى نتائج يزعم لها الصحة ، لا بد

وأن نرجع فيها إلى " درجة فهمه " وليس فيها -بعد الرجوع إليها أغلب الظن- ما يضمن له العصمة من الخطأ .

* * * *

نختم هذا المحور بجزئية أخيرة تتصل بعنصر الفصل بين الدين والفلسفة ، وأن كنا سنعود إلى هذا المحور مرة أخرى ، في محورنا الثالث " الاتصال .. كحالة " حين نأخذ " الحارث بن أسد المحاسبي " مثلاً - على ما ذكرناه من قولنا بأن العقل في القرآن ليس هو العقل الفلسفي كما عناه أرسطو ، أو كما عناه ابن رشد ، ولكنه عقل مروّض بمقياس الشرع ، هو " التفكير " الذي تحدث عنه الصوفية : المكى ، والمحاسبي ، والغزالي ، والجنيد ، وجملة الذين يندرجون تحت التصوف السني على وجه الخصوص ، لأجل هذا سنأخذ مثلاً على ذلك عند الحارث المحاسبي من كتابه " العقل وفهم القرآن " في المحور الثالث .. أما الجزئية التي سنشير إليها فتضمن الآتي : -

لما كانت الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات وإعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، يعني بذلك من جهة ما هي مصنوعات ، لأن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وكان الدين هو مجموعة الحقائق التي وردت عن طريق الوحي يوحى بها الله تعالى للأنبياء لتبليغها للناس ، فيعرفون حقائق الآخرة وأمور التوحيد ، وصدق النبوة ، والصفات الإلهية ، ويحمل الحقائق التي لا ندرکها إلا بخبر الوحي .. ماذا قال فيها ؟ هذا فضلاً عن المعارف العملية التي تؤدي إلى السعادة الأخروية .. فهل يعني ذلك إتفاق الطرفين عند ابن رشد ؟

ظاهر الأمر .. نعم ، إنه يوجد إتفاق بين موضوع يبحث عن الحق، وموضوع آخر جاء بالحق ، فلا خلاف .. بل عند التعارض يجب التنبيه (٢١٦) .

فإذا ما تعارضت الفلسفة التي ننظر في كتب القدماء حيالها مع (الحق) الذى جاءت به الأديان ، ووجدنا أن هناك تعارضاً ظاهراً غير موافق للحق ، كان لزاماً علينا أن ننبه عليه وأن نخذر منه أولئك الذين يجيئون بعدنا ، وأن نعذر الذين سبقونا ، لأن ما توصلوا إليه يعقوهم يجب العذر عليه .

هذا كلام طيب .. ولكن (الحق) الذى يعنيه ابن رشد هنا ، ليس هو الحق الذى جاءت به الأديان ، بل هو الحق الذى تقتضيه شرائط البرهان . ولو كان يعنى من الحق ما جاءت به الشريعة فقط ، لوجب أن يقبل كل ما ورد على ألسنة علماء الكلام ، ولكنه كان ينمى على علماء الكلام تأملهم في الكون تأملاً عقلياً ، بيد أنه مقيد بالنصوص الدينية بحسب ما اقتضته تأويلاتهم المنحرفة حتى تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات الباطلة من جراء من ينسب نفسه إلى الحكمة (٢١٧) . فعلماء الكلام ، هم الذين أوجدوا التناقضات في المعنى الظاهري للنصوص الدينية ، وهم الذين أظهروا الخلافات فيما بينهم ، حين أنقسموا على أنفسهم شيعاً وأحزاباً فكادوا يشوهون الحقيقة بأدلتهم الجدلية ، وهم الذين اخترعوا تأويلات مختلفة للنصوص الدينية ، وهم أعداء الدين على الحقيقة (٢١٨) . هذا بالإضافة إلى رفضه للصوفية .

إذن ، فهو فصل لا وصل . فصل بين الاعتقادات الفاسدة والأهواء المنحرفة، وبين الفلسفة البرهانية . والظاهر من هذا أن موقف ابن رشد جاء يناق

علماء الكلام ، لا لأنهم هم الذين أوجدوا التناقضات في المعنى الظاهري للنصوص الدينية ، ولكن لأن النصوص الدينية تحمل في ظاهرها تناقضات وإضطرابات ، لا يستطيع أحد أن يتأولها أو يلتقط منها الصعوبات إلا رجل توافرت لديه شرائط البرهان ، لأن البرهان لا يكون إلا مع التأويل ، والتأويل لا يرسخ إلا بالبرهان .. وهذا هو معنى قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ .. ﴾ ونحن نسأل : من أين تأتي لابن رشد أن يصف " الراسخين في العلم " بأنهم أهل البرهان ؟! ومن الذي حكم بأن أهل الرسوخ في العلم ، الذين يعلمون تأويل آيات الله على الحقيقة، هم أهل البرهان ؟ ثم هل وضع ابن رشد تفسيراً للقرآن ، وصل به إلى كنه الحقيقة الدينية ، وإستخدم فيه التأويل ، فلم يجد بعد إستخدام التأويل شيئاً غير أن آيات القرآن والحقيقة البرهانية - كما هي عند أرسطو فيلسوفه المقدس الذى لا ينطق عن الهوى ، بل هو " ينطق دائماً بالحق " (٢١٩) - على وفاق ؟! .. وهل على الدوام كان أهل البرهان ، هم المؤمنين حقاً ، وأن الإيمان هو الذى لا يكون إلا من قبيل البرهان (٢٢٠) ؟ يقول ابن رشد : " فإن كان هذا الإيمان الذى وصف الله به العلماء خاصاً بهم فيجب أن يكون بالبرهان ، وأن كان بالبرهان ، فلا يكون إلا مع العلم بالتأويل . لأن الله عز وجل قد أخبر أن لها تأويلاً هو الحقيقة ، والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة " (٢٢١) . ولتأمل هذه الجملة الأخيرة " والبرهان لا يكون إلا على الحقيقة " ..!

من أين .. ؟ !

من أين تسنى لابن رشد هذا ؟ وما الضمان في أن يجي البرهان موافقاً للحقيقة التي أرادها الله تعالى ؟ وأين هي شواطئ الأمان التي تطوى عندها قلاع البرهان ، مع ملاحظة أن هذا البرهان لا يكون إلا مع التأويل . وقد سبق له أن نص على أن التأويل صعب تحققه ، لأنه " لا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء بها إجماع مستفيض (٢٢٢) " . فأين هي الحقيقة مع تعذر إجماع العلماء الذين يؤمنون بالتأويلات فيأخذون بها ، وهي بالطبع مختلفات ، ولو كانت لأهل البرهان ؟ !!

مرة أخرى نسأل ابن رشد : أية حقيقة تقصد ؟ !! .. الحقيقة العقلية التي طريقها البرهان ؟ أم هي الحقيقة الدينية ، الإلهية ، التي طريقها -بعد تبليغ الوحي - أسرار الله في كتابه وفي خلقه ؟ فإن إعتبار هذه الأسرار ، لا بالبرهان والنظر فحسب ، ولكن أيضاً بالبصيرة الهادية والجوف المستنير . وإن الغزالي (٢٢٣) ؛ ليصيب كبد الحقيقة حين يصنف مراتب الناس في نشدانها والوصول إليها ، أو فيمن يقفون عند شيء يفهمونه منها .

فأولاً : هناك من يؤمن بمرتبة التحقيق ، والتحقيق بالبرهان علم . مع وضع الفارق بين برهان الغزالي وبرهان ابن رشد ، فلو كان برهان الثاني كبرهان الأول ، لوجب الوصل بين الفلسفة والدين ، لكننا اختلافها يوجب الفصل .
وثانياً : هناك من ترتفع عندهم حالة الذوق ، فيؤمنون إيماناً عالياً على البرهان ، وملابسة عين تلك الحالة ذوق . ويقصد بهذا ، الصوفية وطرقهم في الوصول إلى الحق .

وثالثاً : هناك من يقبل ويسمع ويحسن الظن ، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن إيمان . وحقيقة الأمر ، أن هناك خلافاً كبيراً بين موضوع أساسه الذهن البشري وطموحاته ، وموضوع أساسه " الوحي الإلهي " ومتطلباته ، أيهما الأساس الذي ينبغي أن يكون ثابتاً ، الفلسفة أم الدين ؟!.. الفلسفة كالعلم : نظريات هي ومذاهب ينسخها قائلوها بنظريات ومذاهب تتبدل وتتغير بتغير الآراء وتطور العقول وتبدلها إزاء الرؤى الفكرية وأطوار التجديد ، فهي على الدوام متغيرة متحددة ، لا تقف بغير تطور وتجديد ، ولا تثبت ثبات الدين المنزه عن التغير والاختلاف والتضارب ، إذا نظرنا إليه من حيث ذاته ، لا من حيث ما يتراكم عليه من شروح وموضوعات .

الدين ثابت ، والفلسفة متغيرة ، فإذا قلنا منزلة الدين من الفلسفة .. أين هي ؟! - مثلما كتب أستاذنا الدكتور / زقزوق (٢٢٤) . - ألحقنا الثابت بالمتغير وقسنا ما هو إلهي على الذي هو من صنع البشر ، ومن هوى الإنسان ووهمه . وإذا قلنا منزلة الفلسفة من الدين ، رحنا نلتبس للفلسفة حقاً شرعياً من حقوقها الثابتة ، وقد لا نستطيع .!!

هذا طريق ، وذاك طريق آخر ..

هذا مجال ، وذاك مجال آخر ..

أما حقاً وفعلاً .. حقيقتان ؟!

لو كان صحيحاً ما نقله " العقاد " (٢٢٥) ، عن ابن رشد حين ذكر قوله : " أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها ، أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة ، شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن

رشد بأن " الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع ، فإن أدركته أستوى الإدراك ، وكان ذلك أتم في المعرفة . وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه وأن يدركه الشرع فقط ... " (٢٢٦) .

فعلى ما ذكر " العقاد " نقلاً عن ابن رشد ، نلاحظ عند التأمل في قول ابن رشد أمرين : الأمر الأول ، قوله : " فإن أدركته أستوى الإدراك " ، يعنى فإن أدركت الفلسفة كل ما جاء به الشرع ، أستوى الإدراك : إدراك الفلسفة لما تفحص فيه ، وإدراك الشرع الذى هو الدين ، أو أستوى الإدراك : إدراك العقل وإدراك الدين ، وصارت الحقيقة بعد الفحص واحدة ، وهو منتهى ما يبلغه الإدراك من تمام المعرفة .

والأمر الثانى ، فإن " لم تدركه الفلسفة أعلمت بقصور العقل الإنسانى " ، أى أحالت إلى مرتبة أعلى ، وهى أن " يدركه الشرع فقط " . وفى هذا تسليم بأن درجة " الشرع " أعلى وأكمل ، وأكثر قوة وثاقة من درجة " العقل " . وهذا هو وجه الصواب في فهم العلاقة ، فلا يكفى للفلسفة أن تعلم بقصور العقل الإنسانى عن الإدراك ، وفى الوقت عينه تأبى التسليم كما ترفض الإحالة إلى المرتبة العليا التى تفوق شوط العقل ومدركاته .

ولكن .. هل هذا النص الذى نقله " العقاد " عن ابن رشد ، يطابق تمام المطابقة فهم ابن رشد لمسألة الحقيقتين ؟!

الملاحظ على ما ذكر " العقاد " في نقله لهذا النص أنه يجئ خلافاً لنصوص ابن رشد الصريحة لأن نصوصه لا تقر هذا المعنى بوجه من الوجوه .. وإلا فلا فرق بينه ، وبين ما قاله " الغزالى " بصفة خاصة ، والصوفية على وجه

العموم من ضرورة " الإحالة " عند إنتهاء شوط العقل بعد البحث والتفكير .
ولا وجه للتعارض بين ما ذكره العقاد عن ابن رشد ، وبين " إحالة " الغزالي
والصوفية .

فوالله إني لأعتقد ، بأنه من الخير للفلسفة إذا أردنا أن نحفظ لها بمكانتها
وتقدمها ، وللدين إذا شئنا أن تُبقي على مكانته ونقاؤه ، أن نفصل فيما بينهما
من الاتصال الذى يوهنا بالتوفيق ، فلا توفيق ولا إلتقاء .. ولا الدين يتبع
الفلسفة ، ولا الفلسفة تتبع الدين ، ومن الإساءة البالغة للدين والفلسفة بمكان ،
بحيث نخلط بينهما ونوفق شعرنا بخطورة ذلك أم لم نشعر . !!

مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين ، إنما هى مسألة لا نحتاج إليها فى هذه
الأيام ، لأنها فى منأى عن التوثيق ، كما ينبغى أن يكون التوثيق من حيث
النسبة إلى المصادر الأولى ، ومن حيث الزمن الذى كُتب فيه الموضوع ، وتطلبت
أحوال الحياة الفكرية يومذاك (٢٢٧) . فإذا نحن أردتدنا بالزمن إلى الحال الذى
كُتب فيه موضوع التوفيق ، وإلى الظروف التى دعت الفلاسفة أن يكتبوا
مقالاتهم المطولة فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ، محاولين
التوفيق ، راضين بهذه المحاولة أم ساخطين ، ألفينا أن الأحوال التاريخية التى
كتبت فيها هذه المحاولات ، كانت تمثل اضطهاداً فكرياً للفلسفة من قبيل رجال
الدين و الفقهاء ، أو تملقاً وتزلفاً من الفلاسفة للعامة والدماء ، أو على إختلاف
الأحوال سطر الفلاسفة ما كانوا سطره من محاولات للتوفيق فيما يبدو
متعارضاً عند الجمهور بين دين وفلسفة .. ولم يسلم ابن رشد من إحدى هاتين
المحاولتين : التملق والزلفى ، والاضطهاد الفكرى .

ولنتقل الآن إلى المحور الثالث والذي نعالج فيه موضوع الاتصال باعتباره حالة روحية تظهر فقط عند الصوفية دون غيرهم من طلاب البحث عن الحقيقة ؛ ففي هذا المحور تبدي لنا الحالة الصوفية أساساً للطريق الصوفي يسلكه أقطاب الصوفية ورواد العارفين الذين يتصلون بالله اتصالاً يجيء فيه الأمر موكولاً على اللطيفة الإنسانية التي تترقى كلما ارتقت في نفس الصوفي مدارج العرفان ؛ وإننا لنلاحظ أن هذا المحور يتأني على النقيض من المحور الأول في طبيعته وخصائصه ؛ وإنه كلما تغلغلنا في خصائص الاتصال كحالة عرفنا هذه النقائص التي تتعارض مع المحور الأول "الاتصال كفكرة" .

فعلى بركة الله غمضى في تناول محورنا الثالث ، الاتصال كحالة ..

فعلى بركة الله وعونه وكلماته ..

المحور الثالث

الاتصال .. كحالة

((بينما يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه ، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة . وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض ، ولا يصل - إن وصل - إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح ، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة ، يحيا الثانى حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى ، لا من أجل جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل إتصاله بها وشعوره بالإنحد معها)) .

أبو العلا عفيفى : التصوف

الثورة الروحانية فى الإسلام

((لا يزال الميل إلى التصوف أحد وجوه النشاط البشرى الضرورية ... ومهما يكن من أمر ، فإن الإحساس الدينى لا يزال حتى اليوم نشاطاً لا مفر منه بالنسبة لشعور عدد من الأفراد ، كما أنه يظهر نفسه بين الأشخاص المثقفين ثقافة عالية ،... وهو يتكون ، فى أبسط حالاته ، من تطلع مبهم نحو قوة تفوق الأشكال المادية والعقلية لعالمنا .. إنه نوع من الصلاة غير المنطوقة)) .

ألكسيس كاريل

الإنسان ذلك المجهول

((إنك تلمس أصالة الدين عند المقابلة بين فرد يؤمن بعقيدة من العقائد الشاملة ، وفرد معطل الضمير مضطرب الشعور ، يمضى في الحياة بغير محور يلوذ به وبغير رجاء يسمو إليه . فهذا الفارق بين الفردين ، كالفارق بين شجرة راسخة في منبتها وشجرة مجتثة من أصولها ، وقل أن ترى إنساناً معطل الضمير على شئ من القوة والعظمة إلا أمكنك أن تتخيله أقوى من ذلك وأعظم إذا حلت العقيدة في وجدانه محل التعطيل والحيرة)) .

عباس محمود العقاد

حقائق الإسلام وأباطيل خصومه

((يكاد لا يخطئ من يقول إن فلسفة الأخلاق في الإسلام قد نبتت في ظل التصوف ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقي الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التي عاشوها)) .

توفيق الطويل

فلسفة الأخلاق : نشأتها وتطورها

((لست كثير القراءة لما كتبه المتصوفة المسلمون . لكن القليل الذي قرأته منه قد ذودني بـ " روحاني " هو خير الزاد))

زكي نجيب محمود

عن الحرية .. أتحدث

المحور الثالث : الاتصال .. كحالة .

بعد أن عالجنا في المحور الأول " الاتصال كموضوع " بين الفلسفة العقلية والتصوف ، ورأينا في المحور الثاني " الاتصال كفكرة " : مرتكزاً على الفلسفة فقط دون غيرها من مباحث ، يتبقى أمامنا المحور الثالث ، الذى يدور حول " الاتصال كحالة " ، وإذ نقصر حديثنا فيه على الصوفية ، فلا نريد أن يأتي حديثاً موسعاً مفصلاً بقدر ما يجئ مقتضباً مجملاً ، لأن الاتصال في التصوف هو ثمرة مباشرة لجميع المباحث والموضوعات التى تكلم فيها الصوفية ، فهو متشعب ومتنوع كتنوع مجال القول في التصوف الإسلامى وتشعبه ، ثم إختلافه بين التصوف السنى والتصوف الفلسفى . ونظراً لأننا سبق أن تناولنا بعض ملامحه في المحور الأول " الاتصال .. كموضوع " فإننا هنا نشير بإشارات موجزات لحال الاتصال عند الصوفية في ضوء ما تقدم من ملامح المنهج والموضوع والمضمون ، كى يتسنى لنا معرفة أن علوم الصوفية ومعارفهم الكشفية - كما ذكرنا من قبل - إنما هى تخضع في أول مقام للحال الذى يعاينه المتصوف ، وبخاصة إذا كان الموضوع هو " الاتصال " : أسمى ما تنتهى عنده غايات الصوفية ومطامحهم على وجه الإطلاق .. الاتصال بالله والفناء فيه والاتحاد معه .

فإذا وصفنا الاتصال عند الصوفية بأنه " حالة " ، كان الشأن فيها أنها لا تدرك إلا بالذوق . فإن ملابس عين تلك الحالة - كما قال الغزالي - ذوق . وإذا اتصل الصوفى بالحقيقة المطلقة - والحقيقة تعنى عندهم " مقام الإنسان في الجمع مع ربه ووقوف القلب في مقام التنزيه " (٢٢٨) . فلا يجئ

إتصاله بها إلا كما تجئ الحالة الذوقية تتلبس بصاحبها ، ولا سبيل إلى إدراكها غير إرتفاع نصيب الذوق .. حالٌ يتحققها من سلك سبيلها ، ومن لم يرزق الذوق ، فيتقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر مع القوم الصحبة الدالة على الطريق وعلى حصول هذه الحالة بعد انتهاء شوط المعرفة في الطريق حتى يفهم بقرائن الأحوال يقيناً . ومن جالسهم ، استفاد منهم هذا الإيمان ، فهم القوم لا يشقى جليسهم ، ومن لم يرزق صحبتهم ، فيعلم إمكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان .

ولأجل ذلك قال الغزالي أن التحقيق في هذه الحالة بالبرهان علم ، وملابسة عين تلك الحالة ذوق . والقبول من التسامع ، والتجربة بحسن الظن بإيمان (٢٢٩) . ولما كان العلم عند الصوفية هو علم عملي وليس علماً نظرياً ، كما يرون عن عليّ كرم الله وجهه أنه قال : " .. لا خير في عبادة لا علم فيها ، ولا خير في علم لا فهم فيه ، ولا خير في قراءة لا تدبر فيها " : (٢٣٠) ، فمن اللازم أن يورث هذا العلم العملي حالاً تأتي وكأنها موهبة ، هي التي قال ابن رشد في شأنها إنها لا تيسر إلا للسعداء . فالعلم مقدمة نتيجتها العمل ، والعمل مقدمة نتيجتها الحال . فالعلم والعمل كسبي والحال وهي (٢٣١) . وعليه قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ (٢٣٢) .

على أن الحال مسبوق في اصطلاح القوم بالمقام ، إذ المقام هو محل العبادة : مقام العبد بين يدي الله تعالى في العبادات التي هي آداب وطاعات نازلها العبد ، وتوصل باتصافه بها إلى ذهابه إلى الثاني والثالث حتى ينتهي من أدوار المقام ثم تتوارد عليه الأحوال مواهب وفيوضات . ويستدلون على

المقام الصوفي بقوله تعالى في سورة " النازعات ﴿ فَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾ (٢٣٣) . فمقام كل سالك هو موضع إقامته من الآداب والطاعات ، كالتوبة والإنابة والورع والزهد والتوكل والتسليم والتفويض ، فمن لا يتحقق بأنواع المجاهدات وقطع العلائق في المقامات ، لا يتصور ترقيه إلى الثاني " (٢٣٤) .

وقد اشترط الصوفية على أن كل عبد تشغله العلائق التي هي الأسباب الثانوية العارضة ، لا يتحقق له الاتصال ، ولا يحق أن يتصف بأنه طالب الحق ، لأنه بإتصاله بالأسباب الثانوية ، يعجز عن نيل مطلوبه (٢٣٥) . ومن هنا ، تتضح صفة المقام بإعتبارها الصفة التي تتحقق فيها استيفاء حقوق المراسم ، فإن من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل لم يصح له الترقى إلى ما فوقه . كما أن من لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة لم يصح له التوكل ، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل لم يصح له التسليم ، و هلم جرا في جميعها . وليس المراد من هذا الاستيفاء أن لم يبق عليه من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقى إلى المقام الأعلى ، فإن أكثر بقايا السافل ودرجاته الرفيعة إنما يستدرك في العالى . بل المراد تملكه على المقام بالثبوت فيه بحيث لا يتحول وكان حالاً وصدق اسمه عليه بحصول معناه ، بأن يسمى قانعاً ومتوكلاً ، وكذا في الجميع ، فإنه يسمى مقاماً لإقامة السالك فيه " (٢٣٦) .

ومن الثبات في المقام الذي يكون عليه السالك ، يتقل إلى الثبات في مقام أعلى منه ، ثباتاً موقوتاً بطوابع الأحوال ، وربما دل الحديث عن المقامات بهذه الصورة إلى التداخل فيما بينها ، فالمقامات تتداخل بعضها مع البعض

الآخر من جهة ، وفي الوقت نفسه تتداخل مع الأحوال ، وفي أعلى درجة من درجات المقام تبدى بوارق الأحوال ، ودلينا على ذلك أنهم قسموا المقامات على ثلاثة أنواع بحسب مقام السالكين فيها . فمقام الأول هو مقام المريد ، يعمل على الرجاء والخوف مع إتصافه بالحياء . وهو من بعد في وادى التفرقة ، لأنه عاملٌ لخصوص نفسه وهو رجائوه وخوفه . ومقام الثانى ، هو رجلٌ مجذوب من وادى التفرقة إلى وادى الجمع ، ويقال له مراد ، لأنه عامل لا لشيء من خصوص نفسه ، بل لمجرد المحبة وشهود الكمال ، فهذا قلبه مع الله دون غيره . ومقام الثالث هو مقام رجل مسلوب بالمعارف عند المقامات والأحوال ، وما سوى هؤلاء فهو مدع مفتون أو مخدوع .

وقد زادوا فقالوا أن المقامات على جهات ثلاثة : الأولى أخذ المسالك في السفر والسير . والثانية الدخول في القرية . والثالثة الحصول على المشاهدة الجاذبة إلى غير التوجه إلى منهج الفناء (٢٣٧) .

هذه تقسيمات أحد الصوفية العاملين ، له أن يرى في المقامات والأحوال ما يشاء فلا نرده نحن إلا إذا تحققنا من الخطأ في كلامه . ومقدار الصواب في حديثه عن المقامات يرجح نسبته إلى إصطلاحات الصوفية . ولما كان اتساع الكلام عن المقامات الأحوال ، شيئاً لا بد منه لمعرفة أصل الحالة الصوفية كيف تنبئ عند صاحبها ، فقد وجب أن يكون كلامنا عن المقامات بمثابة المقدمة التى ندلف بها إلى الأحوال ، وهما في ترابط لا انقسام فيه . فكما أن التجربة الصوفية كُُلُّ مترابط لا يقبل الانقسام ، فكذلك المقام والحال : مترابط بينهما النسبة وتكامل ، لأنهما أساس التجربة الروحية أولاً ، ولأنهما ثانياً

في ذاتهما يكمل كل منهما الآخر في سياق واحد وحياة واحدة . فالأحوال تحصل عن مقامات . الحزن والقبض يحصلان عن مقام الخوف . والبسط يحصل عن مقام الرجاء . والطرب يحصل عن المحبة الحاصلة عن مشاهدة الجمال ، ومنها الكشف وهو عبارة عن بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأى عين (٢٣٨) .

ولا يستطيع أن يصل العبد إلى هذه الدرجة الكشفية إلا عن طريق " الحال " والحال - كما جاء في اصطلاحات القاشاني (ت ٧٣٠هـ) - هو معنى يرد على القلب بمحض الموهبة من غير تعمل واجتلاب كحزن أو خوف أو بسط أو قبض أو ذوق . ثم إن الحال لا يثبت ولكنه يزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أو ، لا ، فإذا دام وصار ملكاً سمي مقاماً " (٢٣٩) .

وعلى هذا ، فالحال ثمرة كثرة المجاهدات والعبادات ، فيأتي من غير تكسب ، ومن هذه الجهة اتصف بالموهبة التي يسبغها الله على عباده السالكين . فمن فضله عليهم أنه أعطاهم علوم الأحوال ، والأحوال موارث الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال . وأول تصحيح الأعمال : معرفة علومها ، وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وفروعه ، من الصلاة ، والصوم ، وسائر الفرائض إلى علم المعاملات ، من النكاح ، والطلاق والمبايعات ، وسائر ما أوجب الله تعالى ونذب إليه ، وما لا غناء به عنه في أمور المعاش . وهذه علوم التعلم والاكتساب (٢٤٠) .

ثم إذا مضى العبد في طريق هذا العلم واجتهد في معرفة أحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه ، واستقامت نفسه على الواجب ، وصلحت طباعها

وتأدبت بآداب الله عز وجل ، وأمكن للعبد مراقبة الخواطر ، وتطهير السرائر ، وأورثته الأحوال علوم المعرفة . قال الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) : " ثم وراء هذا علوم الخواطر ، وعلوم المشاهدات والمكاشفات ، وهى التى تختص بعلم الإشارة وهو الذى تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التى وصفناها " (٢٤١) .

ومن هذه النقطة الأخيرة يمكننا القول بأن التصوف فى جوهره ليس إلا حالة ننحو بصاحبها منحى مختلفاً عما يتأدى به أى علم آخر من العلوم الإسلامية كعلم الفقه ، وعلم الكلام ، والفلسفة العقلية . التصوف يهدف إلى الداخلى ويمس مساً مباشراً - من ناحية العمق - حركة الروح وحققة القلب وأغوار الفؤاد ، سعياً لتوكيد العلاقة المباشرة بين الله والعبد ، وتشجيعاً يميل إلى تنحية السلطة المتوسطة بينهما ، ويمثلها النظام الدينى القائم فى علم الكلام ، أى فى رد الفعل ضد السمة المطلقة التى صاغ بها المتكلمون النتائج المنطقية لمبدأ " التباين " فاصلين بين الله والإنسان فصلاً تاماً (٢٤٢) .

فلذا أخذنا إختلاف التصوف عن الفقه مثلاً على هذه النقطة التى نحن بصدددها يستوجب علينا أن نقول إن حكم الفقه عام فى العموم ، لأن مقصده إقامة رسم الدين ورفع مناره وإظهار كلمته . بينما حكم التصوف لا يكون إلا خاصاً فى الخصوص ، لأنه معاملة بين العبد وربّه ، ولا زيادة لمستزید . فمن ثم صح إنكار الفقيه على التصوف ، ولا يصح إنكار الصوفى على الفقيه . فكأنما يريد الفقيه من الصوفى إن يجذبه إلى أسفل ، إلى حيث القاعدة العامة التى لا يجوز أن يخرج عن دائرتها أحد ، فى حين يريد الصوفى أن يرتفع عن

اهتمامات الشكل والرسم ، ليغوص في أعماق الطوية الإنسانية ، وليكشف أغوار الأحكام الفقهية من داخل لا من خارج ، ولذلك لزم الرجوع من التصوف إلى الفقه ، والاكتفاء به دونه ، ولم يكف التصوف عن الفقه بل لا يصح دونه ، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به ، وإن كان أعلى منه مرتبة ، فهو أسلم وأعم منه مصلحة (٢٤٣) .

ولأجل هذا قيل : " كن فقهياً صوفياً ، ولا تكن صوفياً فقهياً " . وصوفى الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم ، لأن صوفى الفقهاء قد تحقق بالتصوف ، حالاً وعملاً وذوقاً ، بخلاف فقيه الصوفية ، فإنه المتمكن من عمله وحاله ، ولا يتم له ذلك إلا بفقه صحيح ، وذوق صريح . ولا يصح له أحدهما دون الآخر " (٢٤٤) .

فحكم التصوف أكمل وأخص من حكم الفقه . وطبيعى أن تقتزن درجة الخصوصية بالكمال ، ولا تقتزن درجة العمومية إلا بطلب السلامة من أقصر الطرق وإن شابها نقصان ، فإن الكمال الذي يرتفع إليه الإنسان هو كمال ينطلق من قاعدة عامة ، ولأنه كمال من نوع خاص ، لا يتوجب فرضه على كافة الناس ، ولا يتسنى لنا تطبيقه على المجموعات العريضة من الجماعة البشرية ، لإختلاف الاستعداد ونمو الملكات ، فقد وجب أن يتفرد التصوف بالتخصيص والكمال بمقدار ما يجئ حكم الفقيه مطبقاً على عامة الناس .

هذا عن إختلاف التصوف عن الفقه ، أما إختلاف التصوف عن الفلسفة العقلية من حيث المصدر والمنهج والمضمون ، فقد عرفناه في المحورين السابقين ، فلا حاجة بنا إلى إعادة القول فيهما مرة أخرى .

وعند المقارنة بين علم الكلام والتصوف يذكر " هاملتون جب " الفارق الذى يجعل التصوف قائماً على " الاستبصارات الحدسية القرآنية " ، ومع ذلك فليس بين علم الكلام والتصوف فارق في المحتوى ، بل كان الفارق بين علم الكلام السنى والتصوف في أول الأمر فارقاً في ما يؤكد كل منهما لا في المحتوى، فعلم الكلام يؤكد المعرفة العقلية ويتوجه إلى الرأس ، والتصوف يؤكد الإدراك الحدسى والتجربة الحدسية ، وينحو نحو القلب ، ولكن اتساع البون بينهما كان ضربة لازب ، لأن علم الكلام من حيث أنه نظام عقلى علمى أنتج مبنى مستقراً موحداً من الأفكار بينما التصوف نزعة أو حالة لا مبدأ أو مذهباً (٢٤٥) .

وهذا الذى يذهب إليه " هاملتون جب " من تحليل لصبغتين مختلفتين ؛ كل صبغة منهما تصبغ طابعها بإتجاه يختلف عن الطابع الآخر الذى يصطبغ به غيره بصبغة متباينة ، هو تحليل طيب له ما يبرره من واقع النصوص الصوفية والكلامية نفسها ، فالتصوف إن هو إلا حالة ترتفع متى ارتفعت نزعة الوجدان والتذوق عند صاحبها . ولكن الذى لا نقبله منه فرده عليه قوله أن لا فارق بين التصوف وعلم الكلام إلا في ما يؤكد كل منهما لا في المحتوى ، وهو كلام صحيح ، لكنه ليس صحيحاً صحة مطلقة ، فالفارق بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة العقلية والتصوف ، هو فارق في طريقة البحث ، وطريقة البحث هذه سواء كانت طريقة عقلية برهانية في الفلسفة ، أو طريقة عقلية جدلية عند علماء الكلام ، أو طريقة عامة تأخذ بالرسوم والأشكال كما في حكم الفقه ، كل طريقة بحث في هذه الميادين من شأنها أن تجعل المحتوى مصبوغاً بصبغة

المنهج ومطبوعاً بطابع البحث المنهجي ، وهل يؤكد المنهج في نتائجه إلا محتواه ، بل هل يؤكد المنهج في طريقة تناوله للموضوع الذى يريد البحث فيه إلا محتواه ؟! ونحن إذا نظرنا إلى " المحتوى " بعيداً عن المنهج كان " المحتوى " واحداً في كل الميادين السابقة ، وإذا نظرنا إلى " المحتوى " من خلال المنهج : صار " المحتوى " مختلفاً وهذا هو ما نعنيه بـ " المضمون " .

فالمضمون في علم الكلام غير المضمون في التصوف إعتقاداً على " المنهج " ، والمضمون في الفلسفة العقلية غير المضمون في التصوف والفلسفة الصوفية . والمضمون في الفقه غير المضمون في الحالات الصوفية ، إستناداً إلى منهج البحث وطريقة التناول من خلال ما يخلفه لنا كل ذلك من نصوص إن في علم الكلام أو في الفقه أو في الفلسفة العقلية أو في التصوف .. وإلا لما كان هناك معنى لوضع الفوارق المميزة بين كل هذه الميادين عقلية برهانية أو عقلية جدلية كانت أو ذوقية وجدانية .

هذه نقطة أردنا إستحلاعها في كلام " هاملتون جب " السابق ، رغم ما فيه من براعة وأمانة ، ومن تحليل صائب يجرى على عكس ما ذهب إليه " أو لبرى " من تعصب بغيبض في الفصل الذى كتبه عن التصوف (٢٤٦) ؛ حين قرر أن التصوف الإسلامى الذى شاع في خلال القرن الثالث الهجرى إنما هو نتيجة للمؤثرات الهلينية ، غافلاً أثر العوامل البيئية والداخلية في الإسلام ، ومتجاهلاً نظرية " المضمون " في التصوف الإسلامى ، تلك النظرية التى يتميز بها التصوف في الإسلام والثقافة الإسلامية عن غيره من مضامين كثيرة عُرِفَت في الثقافات والحضارات الشرقية وفى الفكر اليونانى على وجه العموم .

ويخطئ " أوليرى " خطأ فاحشاً صادراً عن عصبية ، في رأيه عن ظهور الأولياء من الصوفية ، ويجد نسبة مشابهة بينهم وبين أنبياء بنى إسرائيل الأولين . ويزعم أن القشيري (ت ٤٦٥هـ) قد أخطأ من الناحية التاريخية لما أشار إلى الصحابة والتابعين الذين عاشوا في العصر الإسلامي الأول ، ومنهم الزهاد والنساك بإعتبارهم صفوة لعصر متأخر ، وكانوا يهتمون اهتماماً تاماً بأمور الدين ، وظهر من بعدهم قوم : " رجعوا إلى الله سبحانه بصدق الافتقار ، ونعت الانكسار ، ولم يتكلموا على ما حصل منهم من الأعمال ، أوصفا لهم من الأحوال " (٢٤٧) .

كل هذا في رأى " أوليرى " خطأ من الناحية التاريخية ، لأن الأولياء في أول الإسلام كانت تدفعهم فيما يلاحظ روح التمسك التام بالحياة التقليدية لسلفهم الصحراويين ، ورفضوا النعومة لكونها " بدعة " وهذه روح شبيهة بما نلاحظه عند أنبياء بنى إسرائيل الأولين (٢٤٨) .

وبهذا التحليل الذي يفتقر إلى عنصر النزاهة والإنصاف ، ويهمل مضمون الوعى الفاعل لوحى الكتاب الكريم والسنة النبوية في نفوس الصحابة والتابعين الأوّل ، يذهب " أوليرى " متابعاً قوله الذي لا يقوم عليه دليل من نظرية المضمون قائلاً : " على حين كان الصوفية غير متحمسين للتقاليد ، ولكنهم تجنبوا شهوة الجسد لكونها قيداً مادياً يحول دون ترقى الروح . وهكذا لم يكونوا بأية حال خلفاً للصحابة بل أنهم وقعوا تحت تأثير الآراء الجديدة التى لم تكن معروفة في أول الإسلام .. " (٢٤٩) . فهذا قول لا يقوله باحث منصف ، وهو قول يريد أن يخرج التصوف عن مضمونه الإسلامى ،

لينسبه نسبة كاملة ، وفقاً لمنهج الأشباه والنظائر ، إلى مضامين أخرى شكلتها الآراء الجديدة ، فكان التصوف في الإسلام مُنبَتاً بها عن جذوره الأصلية ، غريباً عن النزوع الديني كما هو في الكتاب الكريم والسنة النبوية.. وهذا خطأ. ويخطئ " أوليرى " بنفس هذا الفحش ، في نسبة الجنيد (ت ٢٩٧هـ) إلى تعاليم الأفلاطونية المحدثة ، وهذا ما لم تقرأه وقائع النصوص الخاصة بالجنيد الذي ينسبه " أوليرى " إلى تعاليم الأفلاطونية الحديثة (٢٥٠) . وربما كان لم يطلع عليها ولا علم له بها على الإطلاق كما بيّنّا ذلك في أحاديثه عن الفناء وأقواله المقيدة بقيود الكتاب والسنة (٢٥١) .

لو أننا لم نتوخى البحث في " مضمون " التصوف الإسلامي ، لوجب أن نتغافل عن ما يذكره " أوليرى " وغيره من الباحثين الغربيين ، لكننا المضمون يحتم علينا أن نندفع من واقع كان الصوفية يعايشونه . وقد رأينا " هاملتون " - من قبل - يقرر أن التصوف إن هو إلا نزعة أو " حالة " . ومما هو جدير بالإشارة والتنويه هنا ، أن نذكر أن الاتصال - وهو من أرفع درجات التصوف وأحواله مكانه بين العارفين - يعدُّ بكل وجه من الوجوه حالة روحية خصبة تستند إلى " تجربة " وإذ تعدد أماننا سبل الاتصال بالله ، نكون على صواب لو أننا ذكرنا أن الاتصال المشروط بمضمون إسلامي هو عنوان التصوف الذي يمثل ككل طالما أن التصوف كله - في شتى الثقافات الإنسانية - حالة من حالات الاتصال ، والدليل على ذلك أن كثيراً من موضوعات التصوف - إن لم يكن جميعها - تهدف إلى الإتصال وتسمو فيها الأنفس والعقول جاهدة لبلوغ طريقه . ومن المؤكد أن هذه " الحالة " مشروطة في التصوف الإسلامي

بالاستقامة ، شأنها في ذلك شأن جميع الأحوال الشريفة من قرب ومشاهدة وكشف ويقين ومعرفة وكرامة .. وغيرها من أحوال قيل فيها إن أصلها قائم على الإستقامة - إن في النشأة وإن في الغاية - ، ولو لم يكن هذا الشرط كافياً ، لما دل دلالة بارزة على مضمونه وفحواه .. وإلا فما الفرق بين الاتصال في التصوف الإسلامي ، والاتصال في التصوف الهندي ، وما الفرق بين إتصال الفلسفة اليونانية ، وإتصال الصوفية الإسلامية ؟! وما الفرق بين كشف العارفين وكشف البرهان والدليل ، وما الفرق بين حلس الوجدان وحلس العقل والبرهان ؟! .. وما الفرق بين كشف الأولياء و الربّائين وكشف السحرة والمرتااضين ؟!

لو لم يكن هناك فرق بهذه المثابة ، لوجب أن نلغى ما نسميه من جانبنا " بنظرية المضمون " ولما كان إلغائها مستحيلاً ، فقد صار المضمون في التصوف الإسلامي مشروطاً بالإستقامة ، وكل ما يندرج تحت التصوف في الإسلام من أحوال ومواجيد ، بل ومن موضوعات ونظريات ومذاهب شرطها أن يكون صاحبها على إستقامة ، ويترادف معنا معنى الإستقامة بمعنى التجربة الروحية ومعاناة الصوفي فيها . فالصوفي لا يتصوف إلا والإستقامة المقيدة بالطاعة نصب عينيه، فإذا اتصل بالله تعالى اتصال كشف ومشاهدة، كان ذلك دليلاً على إستقامة أحواله مع الحق.. قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) : " ثم إن هذا الكشف لا يكون صحيحاً كاملاً عندهم إلا إذا كان ناشئاً عن الإستقامة لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجوع والخلوة وإن لم يكن هناك إستقامة

كالسحرة وغيرهم من المرتاضين . وليس مرادنا - ولا مراد الصوفية جميعاً - ألا الكشف الناشئ عن الاستقامة " (٢٥٢) .

التصوف كله حالة ينكشف فيها للصوفي من حقائق التوحيد والمعرفة ما ينكشف لغيره من أصحاب الرياضات والمجاهدات ، على أن يكون الشرط في ذلك هو الاستقامة . فكأن شرط التصوف أن تستقيم " الحالة " فلا تعوج ولا تنحرف بصاحبها عن خصائص الاستقامة ، ولا تسفر عن شيء ذي دلالة إلا ذلك المجهود الأخلق بالوصول والأجدر ببلوغ الاتصال ، ولأجل هذا كان أبو عبد الله محمد بن أحمد المقرئ (ت ٣٦٦هـ) (٢٥٣) . يقول " التصوف استقامة الأحوال مع الحق " (٢٥٤) . وما سمي الحال حالاً إلا لأنه يتحول ، فيغرى الصوفي بعيداً عن الحق ويرميه في مناهات الإعوجاج عن السير المستقيم ، ولما كانت الأحوال مغرية ، فقد وضعوا لها ضوابط تحكمها فيمتنع أن يضل بها وفيها السالكون ، إذ إن من أنعقد قلبه على محول الأحوال ، لا يسقط من مرتبة الاستقامة ولا يحجب من الوصول إلى الحق (٢٥٥) . والمعنى في قولهم أن الأحوال " تغرى الصوفي بعيداً عن الحق " ، أى تجعله يظن ظناً أنه في مرتبة الاتصال بالله ، ولربما كان على غير هذه المرتبة . ومن هنا جاء تأكيد الصوفية على وجوب الاستقامة لأنها من كمال التقوى : قال الشيخ زروق : " من كمال التقوى وجود الاستقامة ، وهى حمل النفس على أخلاق القرآن والسنة ؛ كقوله له تعالى ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا ، وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴾ (٢٥٦) . وقوله له تعالى ﴿ أَذْفَعُ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّبِيَّةِ ﴾ (٢٥٧) .

ولأجل أن الصوفية وضعوا للأحوال ضوابط تحكمها الاستقامة ، كذلك
اشترطوا في الاستقامة أن لا تتم إلا بشيخ ناصح ، أو أخ صالح ، يدل العبد على
اللائق به ، لصالح حاله ، إذ ربَّ شخص ، ضَرَّه ما انتفع به غيره (٢٥٨) .

والرأى عندنا أن شرط الاستقامة لا يكون بالشيخ الناصح ولا بالأخ
الصالح فقط ، وإنما يكون بالعلم الدال على الطريق ، فالعلم أولاً ثم العمل ثانياً
بمقتضى العلم وإن لم يكن هناك شيخ ناصح .. فبالعلم وبالعمل تتأتى الإستقامة.
واعتماد الإنسان على العلم أنفع وأصلح له من اعتماده على الشيخ الذى يتقيد
معه بقيود تتنافى مع ما يقوده العلم من حسن السيرة وحسن العاقبة ، والصوفية
الذين طلبوا السلامة من طريق العلم والمعرفة ، شاركوا في توجيه الإنسانية
الوجهة المقبولة والمعقولة في آن واحد ، ولكنهم لم يتخلوا قط عن فضيلتي العلم
والعمل ، صحيح أن من مهام الشيخ الأساسية توجيه المريدين وإرشادهم إلى
طريق الحق ، ولكن ليس معنى هذا أن تكون الاستقامة مقصورة على الشيخ
وحده وبخاصة في هذه الأزمنة التى ترى فيها الشيوخ بعيدين تمام البعد عن
الفضائل العلمية والكمالات العقلية والمعرفية .

* * * *

معنى الاتصال ودلالته في القرآن .

لقد سبقت الإشارة إلى أن الاتصال دال على التصوف في مضمونه وفحواه ، ودلالته هذه تجيء تعبيراً عن أحوال الصوفية . ولكن قبل أن نستبطن معاني الاتصال ودلالته في الكتاب الكريم ، تجدر الإشارة إلى أن الحديث عن الأحوال الصوفية وتحليلها - ومنها بالطبع حالة الاتصال - فوق أن يحصى ويستقصى ، وسوف نرى شيئاً من هذه التحليلات في الصفحات المقبلة لكننا سنذكر هنا طرفاً من الاتصال وحال العارف ثم نعقبه باستخراج آيات من القرآن فيها معنى الاتصال والدلالة عليه عند الصوفية .

بداية العرفان إحسان الطريق ومراعاة الأحوال في جميع الأوقات ، وعمقتضى هذه الأحوال ، كانت شرائط الطريق إلى الله تصحيح التوبة ، فلا تصح العبادة إلا بالتوبة ، فقد قدم الله تعالى " التوبة " على العبادة في قوله تعالى " التائبُونَ الْعَابِدُونَ " فالتوبة أول مقام في هذا الطريق ، والعبادة آخر مقاماته . والمعرفة التي تتسق مع العبادة هي معرفة الله على الحقيقة والإعراض عمن سواه ، والتمسك بأهدابها على النحو الذي تتحقق فيه صفة العارف . فالعارف يدير ظهره لغير الله ، ولا يريد من الخلق شيئاً وينقطع عن متاع الدنيا ، نظراً لأن قلبه وسره وعقله وضميره وكيانه كله موصول بالله ، ذلك أن معرفته جهل ، فالجهل جزء من معرفته ، والمعرفة جزء من جهله ، أى كلما أزداد العارف معرفة بالله أزداد جهلاً بغيره ، وعلى هذا صار العارف من عُشَّاق هذا الجاهل المستنير ، وهو جهل لأنه لا يعلم من أمر الناس والحياة الدنيا شيئاً ولا يربط سَّره بشيء فيها ، ولكنه محفوظ السر عن أو ساخ الدنيا

ورذائل الخصال والصفات ، فهو يعلم هذا ويجهل ذاك ، وهو مستنير ، لأنه مطلع على أنوار الربوبية فيه ، مكشوف عن حجب الغفلة وستائر الأوهام والأهواء . فالجهل على هذه الصفة جزء من معرفته ، وبقدر ما ينزاح الجهل عن المعرفة بالله يزداد في الجهة المقابلة ، وبمقدار ما يزداد الجهل بما سوى الله تشرق على العارف استنارة المعرفة الإلهية ، فيكون علمه ومعرفته بالله ومن الله ، ولك أن تتصور معرفة آتية من الله تعالى الذي لا تخفى عنه خافية في الأرض ولا في السماء ، هل يكون صاحبها جاهلاً بشيء وهو ممدود المعارف بمدد إلهي ؟!.. لكن العارف بداية كان قد أعرض عن الخلائق ، وأصبحت المعرفة جزءاً من جهله بهم ، فجهله غفلة عنهم ، وإستنارته معرفة بالله ، ذلك هو " الجهل المستنير " في نظام العارفين .

قال المحويزي (ت ٤٦٥ هـ) : " العارف ينقطع عن البشر ، وعن التفكير فيهم ، ويتصل بالله ، وليس للغير مكان في قلبه يجعله يهتم بهم ، وليس لوجودهم قيمة لديه بحيث يهتم بهم عقله " وقد روى عن أبي محمد جعفر الصادق أنه قال : " من عرف الله أعرض عن سواه " (٢٥٩) . ومن أكثر الإشارات العميقة اتفاقاً مع طرائق العرفان ، إشارة ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) لتطلعات العارف وسلوكه في ميدان المعرفة الإلهية ، فإذا وصفنا العرفان على نحو ما وصف ابن سينا حين قال إن : " العرفان مبتدئ من تفريق ونفص ، وترك ورفض ، معن في جمع ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثم وقوف " (٢٦٠) .

كان المعنى من وراء ذلك هو أن العرفان يبدأ بتفريق الصفات المذمومة والشواغل الدنيوية عن الذات العارفة ، وإنه ليعنى بالتفريق ، حل عُقد التركيب والنقص لكل ما هو متصل بذات العارف قبل توارد المعرفة عليه ، حل عُقد الآفات ، وحل عُقد الشواغل ، وحل عقد الرذائل ، وحل العلائق وتنحية العوائق وتفريق مركباتها والتحرر عن رق الكائنات وصولاً إلى الحق . ثم إذا توافرت له قدرات الحل والتفريق ، يأخذ في صفة أخرى هي " النفض " فينفض عنه غبار الشواغل الحسية بعد تفريقها وقطع اللذات الشهوانية والتفرغ لحفظ الأوقات ، وهدفه الأول والأخير نشدان الكمال بقدر المستطاع .. فإذا هو اجتاز مرحلة التفريق والنفذ ، فترك - بالكلية - ما لا يُعنيه ، ولا يُعنيه في طريقه ، ورفض العوارض الشاغلة ، ارتفعت لديه الهمة فصارت سوانحه علوية وأخلاقه تظهر كما لو كانت ملائكية وهمة مجموعة بالتخلق بأخلاق الله تعالى على الحقيقة ، وهو - من بُعد - معن في جمع صفات الحق بصدق صادق إلى أن يقوده الصدق نحو مدارج العرفان ، فلا يرى في الوجود إلا واحداً ، إذ ينتهي إلى الواحد .. وهناك يكون الاتصال . ووضح من قول ابن سينا " مُتته إلى الواحد ، ثم وقوف " .. إنه يعنى أن مرتبة الوصول إلى الواحد هي مرتبة جليلة ليست بعدها مرتبة ، حيث لا يبقى هناك واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلوك ، ولا عارف ولا معروف (٢٦١) .

درجة عليا هي أقصى ما يبلغه العارف من معرفة ، ولا زيادة بعدها لمستزيد : " إذ لا يزيد في عَزه إقبال من أقبل ولا إدبار من أدبر ، وإنما وصل من وصل بمحض فضله ، وأبعد من أبعد بمحض عدله " (٢٦٢) . فالوقوف مع

الحق معناه البقاء به على العلم والمعرفة لا على الصفات المعطلة عن العلم به والمعرفة بصفاته وعظمته ، ومنه قول ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧ هـ) في إحدى حكمه البالغة : " وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء " (٢٦٣) . وليس لأحد - كائناً ما كان بُله العارفين والسالكين - أن يتصل بالله اتصالاً ذاتياً ، فهو متعال عن الوصول المفهوم بين الذوات ، وإنما الاتصال معلق معناه على وصول القلب للعلم بحلال الله سبحانه ، وعظمته على وجه يياشر القلب ويجرى معناه ومرماه في الجوارح والحركات ، وإذا كان الاتصال بالله يسبقه انقطاعاً عن البشر - كما تقدم - فلكي يتصل العبد بالكل ، لابد وأن ينقطع عن التفكير في الجزء ، وأنه ما دام في العبد بقية من هوى توصله بالخلق والمخلوقين ، فلن يتم له الاتصال بحال ، ولما كان الهوى ممزوجاً بطينة آدم ، كان لازماً إما أن تملكه أنت أو يملكك هو ، فمن ملكه كان ملكاً ، ومن ملكه الهوى صار عبداً ذليلاً لهواه وقد سئل الجنيد عن " الاتصال بالله " فقال " ترك الهوى " وأعظم منحة يمنحها الله العبد أن يمكنه من هواه ، فإن من اليسير أن يهدم الإنسان جبلاً بأظفاره من أن يتغلب على هواه (٢٦٤) .

فإذا كان هذا هو الشأن بالنسبة للاتصال بالله ، فلربما شارك الهوى الإنسان وهو في أعلى مراحل الاتصال فصَّيره على ظنون يربأ المتصوفون الحقيقيون أن يخوضوا فيها أيا كان الواصل منهم " لا يحجبه عن الحق شيء " (٢٦٥) .

وفي ذلك قال الجنيد - رضى الله عنه - : " متى يتصل مَنْ لا شبيه له ولا نظير له بمن له شبيه ونظير ، هيهات !! .. هذا ظن عجيب إلا بما لطف اللطيف من حيث لأدرك ولا وهم ، ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان " (٢٦٦) .

الاتصالُ - إذن - اتصال سريرة قلبية وتعلق لطيفة ربانية بخالقها ، وعلى ذلك فكل الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالمشاهدة والمكاملة والوصول ، والتمكين ، والسكون ، والطمأنينة ، والمجالسة ، والمساورة ، إنما هى ألفاظ الغرض منها تقريب فهم المعانى وكناية عما أدركته أرواحهم وذائقته أسرارهم من عظمة الحق وجلاله . وإنه كلما شعر العبد ، وهو فى حضرة القرب من خالقه - بعدمه ، كان العدم منه ضرورياً فى الوقت الذى يكون العلم بوجود الله تعالى على الحقيقة ضرورياً ، فوصول العبد إلى الله هو تحقيق العلم بوجوده حيال الغيبة عن نفسه وعن كل ما سواه ، وليس معنى الوصول هو الوصول الحسى ، جل ربنا تعالى وترفع أن يتصل به شئ للزوم تحيزه ، أو يتصل هو بشئ للزوم افتقاره وحصره (٢٦٧) .

ويُفهم من ذلك أن الألفاظ التى تدور حول معنى الاتصال عند العارفين كالسير والرحيل ، وذكر المنازل والمناهل ، والمقامات والرجوع والوقوف ، إنما هى كناية عن مجاهدة النفوس ومحاربتها وقطع العلائق عنها ، دون أن يكون هناك وقوف مع شئ منها ، بل يكون الوقوف مع الحق لا مع ما هو شاغل عنه . ولعل هذا هو المقصود بقول ابن عطاء الله : " لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها رحلتك ، ولا قطيعة بينك

وبينه حتى تمحوها وصلتك " (٢٦٨) . وإذا جاز لنا أن نصف هذه الألفاظ الواردة في معنى الاتصال ، قلنا إنها تفيد معنى الاتصال من ناحية التخلي ، في حين أن الألفاظ الأولى كالمشاهدة والتمكين والسكون والوصول ، تفيد معنى الاتصال من ناحية التحلي ، وجميعها سواء كانت هنا أو هناك هي ألفاظ تقريبية لحالة ذوقية .

ومما لا بد لنا - بعد هذه الإشارة الموجزة - أن نتعرف على الاتصال في القرآن ، إجابة على سؤال كهذا : بأى معنى يمكن أن نحمل مفهوم الاتصال عند الصوفية محملاً جاء وروده في الآيات القرآنية ؟! .. فإننا نلاحظ أن موضوعات التصوف ، لها سند من القرآن يتكئ عليه الصوفية ، فهل جاء الاتصال موصولاً بمعناه في القرآن ؟! . فقد استخدم القرآن مادة " وصل " في أكثر من عشرة مواضع ، تختلف في الدلالة كما تختلف في سياق المفهوم الذي تشير إليه الآية المباركة ، ولكننا لا نعدم وجود إشارات إلى الاتصال بنفس الدلالة الدقيقة التي يستخدمها الصوفية عنواناً على اتصالهم بالله ، مع شئ من التأويل والبحث في الأعماق الدفينة لا الظواهر السطحية .

الاتصال في اللغة ، لا يخرج عن معنى القرب وبلوغ الغاية ، فالوصول هو بلوغ أى بَلَغَ ، والوصل ضد الهجران . وَصَّلَهُ أى اتصال وذريعة ، وكل شئ اتصل بشئ مما بينهما وَصْلَةٌ . والجمع " وَصَلَ " ، و " تَوَصَّلَ " إليه أى تَلَطَّفَ في الوصول إليه . والتواصل ضد التضارم . وَاصَلَهُ مُوَاصَلَةٌ ووصالاً ، ومنه المَوَاصَلَةُ في الصَّوم ، بمعنى المداومة " (٢٦٩) . هذا في اللغة ، أما في القرآن ، فإن لفظة " اتصال " لم ترد على هذا النحو إلا في آية واحدة في قوله

تعالى من سورة " النساء ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصَرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ ﴾ ففى قوله : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ ﴾ (٢٧٠) ؛ أى يتصلون ، ولكن تأمل هذه الآية الكريمة ، واصرف الخاطر عن ظاهرها تجد قوله فى سورة " القصص " : " وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ " (٢٧١) ؛ فيه تأكيد منه - سبحانه - أنه أنزل عليهم القرآن متواصلاً متتابعاً يتبع بعضه بعضاً ، وهذا هو معنى الآية فى ظاهرها . ولا تجد بعد التأمل فرقاً كبيراً بين هذا التعبير القرآنى المبارك فى قوله تعالى : " وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ " وبين تخريج الصوفية للاتصال تخريجاً لو أدرناه على رحاه الذوقية ، لوجدناه متفقاً مع ما يعنيه القرآن فى باطن الآية . فلو شئنا أن نتدبر وصول القول من الله تعالى إلى الذين يرجى منهم أن يتذكروا ويذكروا ، لرأينا أن هذه الآية تطبع التصور بطابع فيه إلحاح العناية الإلهية لهداية الإنسان لأجل التذكرة والإذكار ، فإذا جاء منه الإعراض ، تصورنا حاله كيف يكون مع الإعراض عن القول الإلهى الموصول ، وإذا مس القول أوعية التذكرة فاعتبرت معناه وأدركت لطائفه واتخذته دستوراً للقلوب الواعية والبصائر العالية ، كان ذلك ضرباً من المعرفة بالله حالَ وَصِلِهِ الْقَوْلَ وَجَعَلَهُ سَبِيلَ هِدَايَةِ حَافِظَةٍ لِلْإِعْتِبَارِ وَالتَّذَكُّرَةِ .

ثم إن هذه التذكرة الصادرة عن وعى القول الإلهى ، إذا هى كانت موطناً للسرائر وسكناً للضمائر أذهلت صاحبها من جلاله المعرفة وأنوار المشاهدة . وقد قيل : " إن الاتصال هو وصول السر إلى مقام الذهول " (٢٧٢) . أو كما قال النورى : الاتصال مكاشفات القلوب ،

ومشاهدات الأسرار . مكاشفات القلوب ، كقول حارثة ، كأنى أنظر إلى عرش ربي بارزاً ، ومشاهدات الأسرار ، كقوله عليه السلام : " أعبد الله كأنك تراه " ومعنى وصول السر إلى مقام الذهول ، هو أن يشغله تعظيم الله عن تعظيم من سواه ، فالاتصال على هذا هو أن لا يشهد العبد غير خالقه ، ولا يتصل بسرّه خاطراً لغير صانعه ، وإذا انفصل بسرّه عما سوى الله ، فلا يرى بسرّه بمعنى التعظيم غيره ، ولا يسمع إلا منه (٢٧٣) . ومن نوادر أبو الحسين النورى (ت ٢٩٥ هـ) أنه أنشد في ذلك قائلاً (٢٧٤) .

كادت سرائر سرى أن تسر بما	أوليتى من سرور لا أسمىه
فصاح للسر سر منك يرقبه	كيف السرور بسر دون مبيده
فظل يلحظه سرّاً ليلحظه	والحق يلحظنى ألا أراعيه
وأقبل السر يغنى الكل عن صفى	وأقبل الحق يغنى ويغنيه

ولعل هذا يوافق قول سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣ هـ) الذى يتضح معناه بين الحركة السكون ، فالبلاء حركة والسكون اتصال " حُرِّكُوا بالبلاء فتحركوا ، ولو سكنوا أتصلوا " . والواصل الذى يصله الله فلا يخشى عليه القطع أبداً ، والمتصل الذى يجهد به يتصل ، وكلما دنا انقطع . وكأن هذا الذى ذكره أبو سعيد القرشى حال المريـد والمراد ، لكون أحدهما مبادأ بالكشف ، ولكون الآخر مردود إلى الاجتهاد (٢٧٥) .

ومن الآيات الكريمة التى تؤكد مفهوم الاتصال عند الصوفية قوله تعالى فى سورة " الرعد " : ﴿ وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ ﴾ (٢٧٦) ؛ فكأن الذين يصلون ما أمر الله به أن

يُوصَلْ ، هم الذين يصلهم الله فلا يَحْشَى عليهم القطع أبداً ، لأنهم وصلوا ما أمر الله به أن يوصل ، فكان وصولهم في ثلاثة أحرف : همهم لله ، وشغلهم في الله ، ورجوعهم إلى الله ، كما قال أبو يزيد البسطامي (ت ٢٣٤هـ) . وعلى عكس هؤلاء الذين يأمرون أنفسهم بأن تصل ما أمر الله به أن يوصل ، نجد بعض الآيات تنوعد الذين يقطعون أسباب الوصول حين لا تكون أوامر الله موصولة لديهم ، وذلك قوله تعالى في سورة البقرة : ﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ، وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ، أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ (٢٧٧) . وقوله تعالى أيضاً في سورة " الرعد " : ﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ، وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ، أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴾ (٢٧٨) .

وعلى هذا ، فانقطاع ما هو موصول من قبيل الله تعالى ، هو لعنة من الله وخسرانٌ مبين ، أما الوصول الحق ، فهو البقاء على العهد والوفاء به ورعاية المواثيق الإلهية التي أمر الله عباده أن تكون موصولة لديهم غير مقطوعة : موصولة في القلوب والسرائر ، وموصولة في أمور العمل والعبادة ، وأمور المعاش لتعمير الأرض لا لإفسادها ، فإذا حصل ذلك للعبد - حسبما يريده الله - سمي واصلًا فالواصل هو الحاصل عند ربه - كما قال الجنيد - وربما كان المقصود بالحاصل في قول الجنيد ، هو الباقي على العهد ، لا ينقضه بعد ميثاق ، ولا يقطعه بعد أن تيسرت له أسباب الوصول . فالحاصل - على هذا التخريج - هو الذي حصلت له العناية عند ربه ، في تنفيذ ما أراد الله له أن يوصل . ولما كان العمَّال - لله أربعة : تائب ، وزاهد ، ومشتاق ، وواصل . فالتائب محبوب

بتوبته ، والزاهد محجوب بزهده ، والمشتاق محجوب بحاله ، والواصل لا يحجبه عن الحق شيء " (٢٧٩) . لماذا ؟!.. لأنه ما أراد أن يحجب أوامر الله عن أن تسير سيرتها المثلى كما أراد لها خالقها أن تكون، لا لشيء إلا لأنه لا يريد نقض عهد أوثقه مع الله ، ولا حل إبرام كان عقده مع ربه وهو في عالم الذر ، لأنه يعلم أن في هذا خسراناً ملعوناً عند الله .

وإنه إذ لا ينقض العارفون عهود الله ومواريقه ، ويحفظونها في قلوبهم ويعملون بها أعمالاً يرضى عنها الله ورسوله ، لم يتركهم الله هكذا بغير معونة ولا عواقب كريهة ، بل كافئهم بأن أوصل إليهم قلوبهم فهم محفوظون القوى ، ممنوعون من الخلق أبداً . ولما كان الوصول مقام جليل ، صار الشأن فيه أن الله تعالى إذا أحب عبداً أن يوصله ، أختصر عليه الطريق ، وقرب إليه البعيد . وتلك هي مكافأة الله لخدمته العارفين : أن يقربهم إليه بالمعرفة ، وأن تصير المعرفة الإلهية غاية لهم وجولة لقلوبهم وصولاً لضمائرهم وخزائن أفئدتهم يحولون فيها ويصلون ولا يهابون أحداً من الخلاق ولا يكثرثون لشيء من صفات الاهتمامات وعظائم المنال الدنيوية .. همهم كله هو معرفة الله لا يزالون فيها أبد الآبدين في الدنيا والآخرة . كان ذو النون المصري (ت ٢٤٥هـ) يقول : " ما رجع من رجع إلا من الطريق ، وما وصل إليه أحد فرجع عنه " . والمعنى في هذا ، أن صعوبة الطريق شاقة على كثير من السالكين ، فإذا رجع منهم أحد عنها ، فرجوعه لصعوبة المضى في السير فيها ومشقة مسالكها ، أما الذي يجتاز مفاوذاها ، فيكتب له الوصول ، حتى إذا ما وصل فلا رجوع له إلى ما كان عليه من قبل ، والعارف هو ذلك الذي يصل

فلا رجوع له بعد الوصول ، لأن حال العارف - كما قال ذو النون أيضاً - هو أنه : " لا يلزم حالة واحدة ، وإنما يلزم ربّه في الحالات كلها " (٢٨٠) .

وإذا كنا وجدنا أن في بعض الآيات القرآنية المباركة ما يدل على مفهوم الاتصال عند الصوفية ، وأن الاتصال في التصوف مستقى - في حقيقته - من فهم الصوفية لدلالات الآيات المباركات ، فهما يحى نصيب التدوق فيه أكبر من نصيب النظر العابر والمعرفة السطحية ، فإننا نلاحظ - أيضاً - أن هناك بعض الآيات التي وردت فيها مادة " وصل " لكن دلالتها الظاهرية أوضح وأظهر من أية محاولة تصرف الظاهر عنها ، مهما قلبت النظر فيها على اختلاف وجوهه . ففى قوله في سورة " هود " ﴿ فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ ﴾ (٢٨١) . يأتي معنى قوله " لَا تَصِلُ إِلَيْهِ " تأكيد منه بأنها لا تمتد إليه . والظاهر أن الأفعال المسبوقة بالنواهي وتأكيد النفي ، لا تدل على مفهوم الاتصال كما بينا معناه فيما سبق ، لكأنا نحى دالة على الانقطاع ، فكما أن هناك بياناً ظاهراً للوصول إلى الله ، فهنا أيضاً تجد نوعاً من التنبيه الإلهي على صفات المنقطعين الذين لا يصلون ما أمر الله به أن يوصل ، ومن ثم فهم لا يتصلون . وإن جاء مدلول الآية ظاهراً كما في قوله تعالى في سورة " القصص " : ﴿ قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا ، بِآيَاتِنَا أَنْتُمْ وَمَنْ أَتَّبِعُكُمْ الْغَالِبُونَ ﴾ (٢٨٢) . وقوله تعالى في سورة " الأنعام " : ﴿ وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا . فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ ، وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى

﴿شُرَكَائِهِمْ﴾ (٢٨٣) . وقوله تعالى في سورة " هود " : ﴿ قَالُوا يَا لَوِطَ إِنَّا نُرْسِلُ رَبَّكَ لَنَ يَصْلُوا إِلَيْكَ ﴾ (٢٨٤) .

فهذه الآيات ظاهرة المعنى وليس الوصول فيها يعنى الاتصال كما عرفناه عند الصوفية . ونريد الآن أن نتقل من هذه الجزئية إلى جزئية أخرى تطلعننا على مفهوم الاتصال في وجه جديد من وجوهه المختلفة . ذلك هو :

الاتصال في القرب : -

لا يعزب عن العلم بهذه الجزئية التي نحن بصددتها أن مقامات المقربين مميزة عن أهل الغفلة المبعدين ، ولا تعد مقامات القرب ذات أهمية في التمييز والتفريد ، إلا لأنها تدخل في هذا الوجه من الاتصال دخولاً مباشراً ، فلا يكون الاتصال خليقاً بصاحبه إلا إذا كان موصوفاً بالقرب والمراقبة لله تعالى ، وصار الواصل بعيداً عن نعوت الغفلة والتسويق ، فليس الواصل المقرب كالغافل المبعّد ، ولكنهما على النقيض ، فحين يكون الوصول قرباً من الله بأخلص الطاعات وبأحسن الجهود المبذولة في معرفته تعالى ، تكون الغفلة - بعداً عن طريق الله - شيمة الغافلين .

وعلامه الإنسان الغافل عن الطريق ، إنه " محارف للتفريط ، معتاد للبغي ، شغوف بالتسويق ، مجبول على الملل والنسيان ، وهو موصوف بعدم العزم ، مطبوع على طول الأمل ، منعوت بالجزع عند الشدة ، وبقلّة الشكر عند النعمة ، مولوع بالانخداع والاغترار " (٢٨٥) .

وإذا كان الغافل المبعّد ضد الواصل المقرب ، فما هو ضد الغفلة طريق إلى الوصول يسلكه السائرون ، وهؤلاء السائرون يعلمون أن الغفلة أصل لكل

شر ، وأن اليقظة والتنبيه هما أصل لكل خير ، ومن علامات التيقظ ، الهم والحزن ثم حسن الاستعداد لما أهتم له السَّيَّار وحزن عليه .

يرى المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) أن الأكياس العقلاء ، إذا دعتهم النفوس إلى أن تقطعهم بخدائعهما عن سبيل نجاتهم ، حاكموها إلى الحياء من الله تعالى ، فأذلها حكم الحياء ، ولذلك كانت أعلى الأعمال في الدرجات أن تعبد الله على السرور بمولاه ، ثم على التعظيم له ، ثم على الشكر ، ثم على الخوف . وآخر الأعمال هي التي تكون بالصبر ، والصبر على وجوه : تصبر ، وصبر جميل ، ثم تخرج إلى الخوف ، والشكر ، ثم إلى التعظيم ، ثم إلى السرور (٢٨٦) . وتحليل المحاسبي هذا ، إنما هو تحليل بلغ من الدقة والغوص في أعماق النفوس مبلغاً يتمتع معه الذوق وتسمو به النفس ويتقبله العقل بالطبع والغريزة ، مما جعل " ماسينيون " يصفه بأنه أرتفع بالتحليل النفسى إلى مرتبة قل أن نجد لها مثيلاً في الآداب العالمية إلا نادراً (٢٨٧) . ومن ذلك ما يقوله في تحليل " الغفلة " وهي ضد " التيقظ " ، فإذا كان التيقظ لا يقوم في الإنسان إلا وله من العلامات ما يفيد قيامه ، كالهَم والحزن ، ثم حسن الاستعداد لما أهتم له وحزن عليه ، فكذلك الغفلة لها من العلامات الدالة عليها ، كالبطر والمرح ، لأنهما يسهيان وينسيان التيقظ ، وفي ترك التيقظ ترك الاستعداد لما بعد الموت . والغافل عما يكره الله ، قسوة في القلب ، وفي قسوة القلب ذهاب حلاوة الأعمال ، وفي ذهاب حلاوة الأعمال قلة الطاعات ، وفي قلة الطاعات قلة الشكر ، وفي ترك الشكر فساد ما عملت ، وحرمان ما طلبت وانقطاع الزيادة . ولكي تنصلح هذه الأعمال ، لابد أن تنصلح أولاً القلوب ، وصلاح القلوب بعزل الأخلاق

الرديئة . قال : أعزل من أخلاقك ثمان خصال : التكلف في القول والفعل ،
والمرء والمداينة ، والجريرة - وهى الذنب والجناية - والخب - وهو الخداع
والتمش - والمزاح والخداع ، والتغيظ " (٢٨٨) .

وبهذه المعرفة الدقيقة بخفايا النفوس ، تكون العبادة محكمة بأحكام
علمية ومعرفية ومحفوظة بالسلوك ، بعد المراقبة ، على منهج يصعد به إلى أعلى
درجات الوصول . والعبادة - لا شك - إذا هي كانت مقاماً من مقامات
المقربين ، أوصلت صاحبها إلى حيث الاتصال بأسمى مراتب السعادات ،
يتقدمها حفظ السلوك بالمراقبة في القول والفعل ، فإذا تدرج السالك في
مراقى العبادة كان جديراً بهبة الاتصال ، وهو المعنى بقوله تعالى :
﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ
قَائِمُونَ ﴾ (٢٨٩) .

ومن رعاية الأمانة أن يحفظ الإنسان أمانة الله في عمره ، لأن عمر
العبد أمانة الله تعالى عنده يسأله عند موته ، فإن كان فرط فيه فقد ضيَّع أمانة الله
تعالى ، وترك عهده ، فهو مُبعد من حيث يظن القرب . وإن راعى أوقاته وعمر
عمره بالطاعات ، فلم تخرج ساعة إلا وهى في طاعة الله ، حينذاك يكون قد
حفظ أمانة الله في عمره ووفى بعهده ، فله الوفاء من الله على الوفاء .
كما قال سبحانه وتعالى : ﴿ وَأَفُواْ بِعَهْدِكُمْ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ، وَإِيَّائِىَ
فَارْهَبُونَ ﴾ (٢٩٠) ؛ أى فارهبوا منى ما ضيعتم عهوداً ، وأرهبوا منى حال
ترككم الوفاء . وكما قال تعالى : ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ يَنبَغٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ
مِّنْهُ ﴾ (٢٩١) . أى شهد مقام الله بالبيان " فقام بشهادة الإيقان . فليس هذا

كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَأَثَرُهُ عَلَى طَاعَةِ مَوْلَاهُ . بل هذا قائم بشهادته متَّبِعٌ لشهيدته مستقيمٌ على محبة معبوده " (٢٩٢) . وعلى ذلك ، كان ضرورياً في منهج التصوف الذوقى أن تكون هناك مراعاة للأوقات ، لأن الوقت من عُمر الإنسان ، وعُمر العبد أمانة يُسأل عنها ، ومنه ما قاله الجنيد : " الوقت إذا فات لا يستدرك ، وليس شئ أعز من الوقت " (٢٩٣) . وللجنيد أيضاً مخطوط قصّره على مراقبة الأنفاس ومراعاة الأحوال بإزاء الخدمة الإلهية ، وهو بعنوان " السرّ في أنفاس الصوفية " (٢٩٤) .

غير أن الفارق كبير بين قرب من الله يؤدى إلى الاتصال ، وتقرب إليه تعالى لا يؤدى إلى شئ غير البعد والخذلان ، فمن هذه الطائفة الأخيرة قومٌ إذا تكلموا ، تكلموا باللسنة الأنبياء . وإذا ما فعلوا ، فعلوا أفاعيل الجبابة ، السلوك عندهم شئ والنظر شئ آخر . الفكر شئ والتطبيق شئ آخر . فلا قرب ولا وصال ، ولكنه بعد من حيث يظن القرب ، وخذلان من حيث يظن الوصال . وقد اشترط القشيري (٢٩٥) ؛ أن أول رتبة في القرب هى القرب في طاعته تعالى ، والالتزام في جميع الأوقات بعبادته ، وأما البعد فهو التدنس بمخالفته والاستجافى عن طاعته . أو هو على أقرب التعبيرات الحديثة وجود الهوة السحيقة بين النظر والتطبيق ، أو بين الخطاب الأيديولوجى والممارسة العملية ، أو بين الفكر والعمل . والناظر إلى هذه المشكلة التى يضح منها الفكر المعاصر وتتلزم مع الحياة في وقتنا الراهن ، وفي كل وقت تهبط فيه القيم وتسقط المبادئ ، لا يجد أثراً لها على الإطلاق في تراثنا الروحى وثقافتنا الواعية بتطبيق الفكر على العمل ، والاعتقاد والإيمان على واقع الحياة الفعلية .

في هذا التراث الروحي وفي تلك الثقافة الواعية ، ضبط شديد بين القول
يقو له المتكلم أو ينطق به المتحدث أو يكتبه الكاتبون في مؤلفاتهم الباقية ،
وبين السلوك الذي يصدر في الحياة المعاشة .. فلا خلل بين النظر والعمل ولا
إعوجاج ، ولا انقسام يبدو - ظاهراً أو خفياً - بين قول يراد به شئ وسلوك
ينقضه ويعبر عن شئ آخر . فهذه الهوة الوسيعة لا تجدها وجوداً في التصوف ،
إذ يرجع دور التصوف إلى ذلك المزج المتصل بين العقل الحدسي والعقل
التأملي ، أو بعبارة أخرى ، فإن دور التصوف يبرز في مثل هذا التلاحم المعهود
في مستوى الوعي بين الفكر الديني والممارسة التطبيقية : " فعندما تقبل الصوفية
علم الكلام والشريعة وعدوها محددين للأوامر العقلية والخلقية الإسلامية
بمصطلح خارجي ووقفوا أنفسهم للبحث عن محتواها الداخلي ، ولممارسته
عملياً ، رفعوا مستوى الفكر الديني والتطبيق الديني إلى فلك عال من الوعي
والغائية .

نعم .. إن اقتران العقل الحدسي والعقل التأملي ، أمر صعب بلوغه
أحياناً ، وحتى الذين بلغوه من بين المتصوفة قلة في العدد ، ولكن لا
نستطيع أن ننكر أن الحياة والفكر الديني بلغا لدى بعض الصوفية أعلى درجات
التجلى " (٢٩٦) . والغزالي بشخصيته الجبارة الفارعة ممن تجلّت فيهم هذه
الصفة التي تثير الإعجاب ، فهو مفكر عاش آراءه ، فلم يكن ثمة فجوة بين ما
يعتقد وما يسلك ، ويعتبر تصوفه صورة لحياته ، وحياته صورة لتصوفه .
وكان في كل مراحل تطوره الروحي صادقاً مع نفسه صادقاً لا يتطرق إليه
شك (٢٩٧) . وما يجري على الغزالي ، يجري على كثير من سادة الصوفية

الكبار في هذه الصفة التي تثير إعجاب الباحثين المنصفين ، يجرى على ابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وعلى السهروردي الحلي المقتول (٥٨٧هـ) وعلى ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ) وعلى الخلاج (٣٠٩هـ) وعلى ابن سبعين (ت ٦٦٩هـ) وعلى عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥هـ) وعلى جميع الصوفية الذين بوعوا الحياة الدينية والفكر الديني مَبْؤاً عَلياً ، فكان الواحد منهم في سبيل ما يعتقد يَمْضِي في طريقه ولو لاقى فيه خطوب المنون . ولا عجب !.. فلو لم يكن الطريق الذي هم يسيرون فيه حقيقاً بالتضحية ، ما ضحوا بأرواحهم في سبيل " المبدأ " والمعتقد الذي يعتقدونه ويدنون له بالولاء .

ونعود إلى القشيري ، فنرى أصل " المبدأ " الذي يذكره لنا في " القرب والبعد " معمولاً به في الحياة الروحية على وجه العموم ، فأول البعد بُعد عن التوفيق ، ثم بعد عن التحقيق ، بل إن البعد عن التوفيق - في العبادة والإخلاص فيها بالمراقبة والرعاية - هو بعينه البعد عن التحقيق - بالقرب والاتصال بالله . فقد قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عن الحق سبحانه وتعالى " ما تَقَرَّبَ إلىَّ المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبني وأحبه ، فإذا أحببته كنتُ له سمعاً وبصراً ، في يصر ويى يسمع " فقرب العبد أولاً بإيمانه وتصديقه ، ثم قربه بإحسانه وتحقيقه ، أما قرب الحق من العبد ، فهو ما يَخْصُهُ به في الدنيا من العرفان ، وفي الآخرة من كرامة الشهود والعيان ، وفيما بين هذا وذاك يَجِيء التخصيص بوجوه اللطف والامتنان (٢٩٨) .

وقد بين أبو طالب المكي (ت ٣٨٦هـ) الفارق بين مقامات المبعدين ومقامات المقرين ، فكلاهما دخلوا تحت حكمين لم يخرجوا منهما . أعلاهم دخل تحت فضله تعالى وهم أصحاب القرب . وأدناهم لم يخرج عن عدله وهم أهل البعد . وفى قوله تعالى ﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ (٢٩٩) ؛ إجمالاً لوصف ما خص به أوليائه بالفضل . وفى قوله تعالى ﴿ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ ﴾ (٣٠٠) ؛ إجمالاً لوصف ما خص به عموم خلقه بالعدل . وما جاء هذا الاختصاص المحمل منه سبحانه إلا لأن الفارق كبير بين توجهات القلوب العاملة ، ففرق ، وفرق كبير ، بين قلب لا يشهد إلا الله ولا يسمع إلا منه ، ولا يتأله إلا إليه ، والله هو الأغلب على همه ، والأقرب إلى قلبه . وبين قلب حشوه الخلق ، وهم الرزق ، لا ينظر إلا إليهم ، ولا يطمع إلا فيهم .. الخلق أغلب شئ عليه ، والخلق أقرب شئ إليه .

ففى هذه الحالة ، كان اختصاص الله تعالى بالعدل جزاءً للمبعدين عن الله بالخلق ، لأن البعد صفتهم وظهور النفس عليهم وتحكم سلطانها فيهم مكان البعد الذي يوجد البعد معه . وفى الحالة الأولى ، صار اختصاص الله تعالى بالفضل ثواباً للمقرين إلى الله بالحق ، فكل مقرب إلى الحق ، كان القرب صفته ، وخنوس نفسه عنه ، وتسخيرها له ، إنما هو مكان القرب الذي يوجد القرب عنده ، فذلك من السابقين إلى ربه ، بعكس المبعد ، فهو مثبط بنفسه عن ربه كما فى قوله تعالى ﴿ فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذِّبِينَ ﴾ (٣٠١) . وكما فى قوله تعالى ﴿ وَلَا تَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَالًا يَنْفَعُكَ

ولا يَضُرُّكَ ، فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مَنَّ الظَّالِمِينَ ﴿٣٠٢﴾ . فالبعد حجاب
والمبعد في عذاب ، لأن المبعد مبعد عن الحق ، وهو محجوب لعدم إيمانه ، هو من
الذين في آذانهم وقْرُ والقرآن عليهم عمى ، فهم لا يؤمنون أولئك ينادون
من مكان بعيد . أما المقرب فهو على مزيد ، لأن القرب نعيم وترويح كما في
قوله : ﴿ فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ ﴾ (٣٠٣) . روح
بقريب ، وريحان من حبيب ، وجنة نعيم بقرب منعم . إنما البعد حجاب كما
في قوله تعالى : " كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا
الْجَحِيمِ " (٣٠٤) .

إلا إن عذاب الحجاب أعظم بكثير من مقاساة عذاب الجحيم ، وما
مقاساة الجحيم شيئاً بالنسبة لعذاب الحجاب عن الله . فهو شئ لا يناله إلا
المبعدون .. وشتان بين عبد منقطع إلى ربه يخدمه ، وآخر منقطع لخدمة الخلق ،
يعبدهم ؛ الأول مروّح بالقرب محي بالحضور ، والثاني ملعون بالبعد ، معذب
بالحجاب ؛ شتان بين عبد منقطع عن الناس ، وعبد موصول به الوسواس ،
شتان بين عبد منقطع بالشوق إلى المولى ، وعبد آخر منقطع بالهوى معانق
للدنيا " (٣٠٥) .

قال المكي : فهذه مقامات المقربين بالحسنى وأضدادها مقامات المبعدين
بالسوء . فإذا كان العبد على وصف من الحقيقة ، وفي مقام من التقوى ،
أستحق الثناء من العظيم الأعظم غاية الطالبين ونهاية رغبة الراغبين ، ولذلك
لأنه قد تحقق بالوصف ونال من القرب لتبعده عن حظوظ النفس فضلاً عن
حسن الثناء من مولاه . ولا يكون هذا إلا لأولياء الله المتقين وحزبه المفلحين

وعباد الصالحين .. وهم ثلاث طبقات من مقربي أصحاب اليمين (١) أهل العلم بالله تعالى (٢) وأهل الحب لله تعالى (٣) وأهل الخوف من الله تعالى .
فهؤلاء خصوص أوليائه المقربين: استحضروهم فحضروا واستحفظوهم العلم فحفظوا ، واستشهدوهم عليه فشهدوا. فهم الأدلة منه عليه، وهو دليلهم إليه. وهم جامعوا العباد به ، وهو جامعهم عنده لديه .. أبدال الأنبياء والرسل من العلماء (٣٠٦) .

ولهؤلاء يحق الاتصال .. !!

نعم .. لهؤلاء يحق الاتصال بالله ، إذ يكونوا منه على قرب ليس فيه بعد ، وعلى مودة ليس فيها مخالفة ، وعلى طاعة ليس بعدها عصيان . ولأجل ذلك أشرطوا أنه " لا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعده عن الخلق ، وهذه من صفات القلوب دون أحكام الظواهر والكون كما نص القشيري (٣٠٧) .

يبد أنه إذا نظرنا إلى قرب الحق سبحانه من كافة المخلوقين وجدناه قريباً بالعلم والقدرة ، وإذا نظرنا إلى قربيه من عباده المؤمنين ، وجدناه قريباً باللطف والنصرة . وإذا تحققنا من قربيه لأوليائه الصالحين ، ألفيناه قريباً بخصائص التأنيس مختصاً بالأولياء دون غيرهم . ولما كان الأولياء هم الذين يأنسون بالله ويمجدون في هذا الأنس نوراً ساطعاً ، صار القول بأن الله وليهم من حيث هم أولياؤه قولاً مقبولاً على جميع الأحوال . لأنهم قوم يستوحشون من الخلق بمقدار إتصالهم بالله وقربهم منه . وإن عبداً وجد حلاوة ذكر الله في قلبه ، لا يجد في

المخلوقين ما يؤنسه ، لأنه مربوط الصلة بينه وبين الله تعالى ربطاً قوياً محكماً قائماً على العلم والحب والخوف ، وعلى الأنس والقرب والاتصال .

فمن تحقق بقرب الحق سبحانه وتعالى ، فأقل ما يجب عليه تأدية لفرائض هذا التحقيق أن يكون دائم المراقبة له ، أى عليه أن يكون رقيباً على قربهِ من الله ، فإن لم يحثه رقيب التقوى ، حثه رقيب الحفاظ والوفاء ، وإن لم يحثه على المراقبة رقيب الحفاظ والوفاء ، حثه عليها رقيب الحياء . وفي هذه الآيات البينات دليل على قرب الله من عبادة كقوله تعالى في سورة "ق" ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (٣٠٨) . وقوله تعالى في سورة " الواقعة " : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ ﴾ (٣٠٩) . وقوله تعالى في سورة " الحديد " : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ (٣١٠) . وقوله تعالى في سورة " المجادلة " : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا وَهُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ (٣١١) .

وأكمل أحوال الصوفية في القرب هو غياب العبد عن القرب ، ومعنى الغياب هو عدم رؤية قربهِ من الله لقرب الله منه ، ففي رؤية قربهِ من الله ، إلتفات إلى حظوظ النفس ، والصوفية الكمل لا يلتفتون إلى حظ النفس عندهم بل يدعون إلى القضاء عليه حتى في أعلى درجات الاتصال . قال أبو يعقوب السوسى (ت ٣٣٠هـ) : " ما دام العبد يكون بالقرب لم يكن قربٌ حتى يغيب عن القرب بالقرب ، فإذا ذهب عن رؤية القرب بالقرب فذلك قرب ، يعنى إذا ذهب عن رؤية قربهِ من الله بقرب الله منه " (٣١٢) .

على أنهم اختلفوا في القرب ، أيكون بالصفة أو يكون بالمكان؟! وصارت أقوالهم في ذلك عرضة للبحث عن الأصوب والأرجح في

معيّار الاستقاء على الصورة الواجبة الأخذ بها في هذه الأقاويل ، فالذين يقولون منهم أن القرب بالصفة كانوا أكثر اعتدالاً ومشروعية ، والذين كانوا أطلقوا أن القرب بالمكان ، أو ظنوا في حال سكرهم ووجدتهم أن القرب يكون بالمكان ، أوفهم منهم خطأ أنهم يقولون بالقرب المكاني ، كانوا أكثر شطحاً ورعونة ، وقد وقعوا - وأوقعوا غيرهم - في أغلاط كثيرة لم يجزها أقطاب التصوف السني ، وإن عذروا أصحابها على اعتبار إنها قيلت في مجالس سكر ، ومجالس السكر ينبغي أن تطوى ولا تحكى .

من هذه الأخطاء التي شاعت في التصوف السني ، خطأ القول بالحلّول ، وخطأ القول بالإتحاد ، وكلاهما من الحالات التي تترد إلى ظاهرة الشطح . " والشطح " عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى ، وهي نادراً أن توجد من المحققين - هكذا أطلق عليها ابن عربي (٣١٣) . فمن الصوفية من نسب نفسه بالشطح إلى الاتحاد ، ومنهم من نسب نفسه إلى الحلّول ، ومنهم من قصر في ذلك فمال إلى التشبيه الظاهر ، إذ جرت على لسانه بعض الألفاظ التي ألحقته بطوائف النصاري في ظنهم " تذرّع الناسوت باللاهوت أو إتحاده به " كما قالوا في عيسى عليه السلام (٣١٤) . ومن ثم ، فقد وجب أن يكون القرب بالصفة وليس بالمكان ، وكل اتصال يسبب السعادة للإنسان لا يمكن أن يكون للمكان دخل فيه ، وإنما هو باكتساب العبد للصفات الحميدة ، والتخلق بالأخلاق الفاضلة التي هي أخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية من العلم والبر والإحسان واللطف ، وإفاضة الخير ، والرحمة على الخلق ، والنصيحة لهم ، وإرشادهم إلى الحق ومنعهم من الباطل إلى غير ذلك من مكارم الشريعة .

فهذا كله يفيد القرب من الله تعالى لا بمعنى القرب المكانى ولكن بمعنى القرب بالصفات : التخلق بأخلاق الربوبية ومحامد الصفات الإلهية على ما قال الغزالى رحمه الله (٣١٥) .

ومما يُحسب للغزالى أنه كان دفع في وجه الأخطاء التى كانت تنتشر في أحوال القرب والاتصال والفناء ، وينتج عنها ظنون الحلول وتصورات الإتحاد ، فهو لئن كان يؤمن بالقرب وبحال الفناء والاتصال ، وبدرجات الواصلين من مشاهدة وكشف وغير ذلك إلا أنه يحرص حرصاً شديداً على التفرقة بين خصائص العبودية ولوازم البشرية من جهة ، وبين طبيعة الذات الإلهية من جهة أخرى (٣١٦) .

وبرغم هذا ، فقد ظلت مشكلة الواحد والكثير ، باعتبارها مشكلة ميتافيزيقية ، هى أكثر المشكلات التى صدرت عنها تصورات الصوفية لأحوال الإتحاد والحلول . فإذا بالغزالى بحسه الذوقى الرفيع يحسم هذه المشكلة حسماً واضحاً جرد فيه العارفين من تهمة الحلول أو الإتحاد ، ووصف أحوالهم - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - وصفاً كانوا فيه على اتفاق فيما يرونه من أن " ما في الوجود إلا الواحد الحق " (٣١٧) .

لكن منهم من كان له بإزاء هذه الحال ، عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً ، ومن هذا وذاك ، انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة . ولما استوفيت فيها عقولهم ، صاروا كالمبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضاً . فلم يكن عندهم إلا الله ، فسكروا سكرأ وقع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم " أنا الحق " و" ما في

الجنة إلا الله " - ولعله يقصد العلاج - وقال الآخر " سبحانى ما أعظم شأنى! " - كما هو منسوب للبسطامى - ولما كانت هذه هى أحوال العشاق بعد الخروج إلى سماء الحقيقة ، جاء عذر الغزالي لهم بأن كلام العشاق في حال السكر يُطوى ولا يحكى ، إذ لما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا ، أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل شبه الاتحاد ، مثل قول العاشق في حال فرط عشقه " أنا من أهوى ومن أهوى أنا " (٣١٨) . فالمسألة إذن مسألة شعورية ، الحلول فيها شعور ، والاتحاد ليس شيئاً أكثر من كونه حالة شعورية يستشعرها الصوفى ساعة أن يشهد الوجود الحق الواحد المطلق ، الذى الكل به موجود بالحق ، فإذا الكل متحد به من حيث كون كل شئ موجوداً به معلوماً بنفسه ، ومن هذه الحيثية يكون شعور الصوفى بالاتحاد ، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد بالحق ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فإنه محال (٣١٩) .

ويختلف تصور الصوفية للمشكلة الميتافيزيقية في الوحدة والكثرة عن تصور ابن عربى لها ، فسياق كلام ابن عربى هو سياق وحدة الوجود : ما في الكون كله إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة . فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم . ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين " (٣٢٠) .

فقى مذهب ابن عربى ، ترى الوحدة هى صفة الوجود الحق الأساسية ، بينما تجد الكثرة مظاهر للوجود الظاهر ، فمن قال بالكثرة ووقف عليها نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ظهورها في العالم وهو كثرة الأعيان ، ومن حيث

تجليها في الأسماء الإلهية وهى أيضاً كثرة معقولة ، لتمايز كل منهما عن الآخر ووجود النسب والإضافات فيها ، ومن حيث ظهورها في أسماء العالم أى في صفاته الخاصة به كالحدوث والإمكان والتغير وما شاكل ذلك . أما من قال بالوحدة ، فقد نظر إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . فهى تتعالى حتى عن الكثرة الاعتبارية العقلية التى هي كثرة الإتصاف بالأسماء ، فهى غنية لا عن أعيان العالم فحسب ، بل عن الأوصاف أيضاً . ولكن من ذا الذي يستطيع أن يرى الوحدة في الكثرة ؟ .. ومن ذا الذي يقتدر مهما أوتى من خيال وتجريد أن يلغى اعتبارات الكثرة في هذا الوجود العيني لتصورات الإنسان المعقولة والمقبولة ؟! .. تجئ الإجابة من ابن عربى نفسه حين يقرر إن الوحدة التى هي كامنة في هذه الكثرة ، وإن الكثرة التى هي نسب وإضافات لتحليات الوحدة ، لا يمكن أن يشهدها أحد إلا ذلك الذى أوتى من الذوق الخالص نصيباً كافياً لإدراك الوحدة في الكون والوجود ، إدراكاً يستوى فيه الواقف مع الأحدية فيكون مع الحق من حيث ذاته ، مع الواقف مع الحق من حيث ذاته فيكون مع الأحدية . ولأجل هذا ، فكل من قال بالكثرة وحدها محجوب ، لأنه لا يرى سوى وجه واحد من الحقيقة ، وكذلك كل من قال بالوحدة دون الكثرة ، فهو محجوب أيضاً ، لأنه لا يرى سوى الوجه الآخر من الحقيقة .

أما العين الواحدة ، فلا يدركها إلا ذلك الرجل الذى أوتى معدن الذوق الرفيع ، يدركها العارفون بالله ، أولئك الذين شاهدوا الوحدة في الكثرة بعد علمهم بحقيقة الأمر على ما هو عليه ، لأنهم قد ارتفعوا ، وارتفعوا إلى

حيث أسمى درجات الإدراك ، فإذا الحق أمامهم في الخلق ، وإذا هم يقررون وحدة الحق بعد أن يتحققوا - ذوقاً - أن الخلق لا وجود له في ذاته ولا من ذاته (٣٢١) .

هكذا يمضي بنا ابن عربي في أفقه الواسع وخياله الرحيب ، فيقول إدراك الوحدة على العارف ، والعارف وحده دون غيره من أنواع المدركين ، ومعنى أن يدرك العارف بكل ما أوتى من هبات الإدراك هذه الوحدة ، هو بالتقريب نفس المعنى الذي يدركه المتجرد بقلبه وعقله وذوقه عن أوهاق المادة وفهاهاات السقوط في الكثرة الكثيرة .. الكل دون الله إذا ما أنت حققته وجدته عدماً - إن في التفصيل وإن في الإجمال - فمن لا وجود لذاته من ذاته ، لا يمكن أن يكون وجوده إلا عين محال ، لولا أن الله قد وهبه الوجود ، فوجوده من ذات الذات لا من ذاته هو ، وإذا نرى العارفين قد فتوا ، فلم يشهدوا شيئاً من صور الموجودات ولا من ذواتها ، هم لم يشهدوا سوى المتكبر المتعالى ، فرأوا سواه على الحقيقة هالكاً في الحال والماضى والمستقبل وقد صدق ابن عطاء حين قال : " مما يدلك على وجوده قهره ، سبحانه ، أن حجبك عنه بما ليس بموجود معه " (٣٢٢) . فكأن هذا الحجاب صار منه بغيره ، ولو أرحنا عن أنفسنا ظلمة هذا الغير ، لما كان هناك حجاب ، وقتئذ تدرك أن الواحد في الكثير ، وأن الكثير دليل على الواحد ، بل العين واحدة . قال بعض العارفين : " لو تكلفتُ - وهذا بعد المعرفة - أن أرى غيره ، لم أستطع ، فإنه لا غير معه حتى أشهده معه " .

على العارف يكون إدراك الوحدة ، لا على غيره من أنواع المدركين ..
هذه حقيقة لا شك فيها !!.. إنما الشيء الذى هو مدعاة للشكوك ، أن نبتز
نظرية " وحدة الوجود " عند ابن عربى ، عن روافدها الشعورية التى يسميها
الباحثون والدارسون بـ " وحدة الشهود " . نحن لا نستطيع أن نفصل النظرية
عند ابن عربى عن الحالة عند البسطامى والحلاج ، ففى كلا الأمرين هناك وصلة
عميقة تربط النظرية بالحالة .

هذه الوصلة الروحية هى التى يعبر عنها العارف فى حال اتصاله بالله -
ذوقاً - إن فى النظرية وإن فى الحالة - هى نفسها تجربة العارف الروحية
والشعورية ولا تزيد . هى " ميادين " النفوس ومعاناتها الجاهدة . هى روضة
رياض العارفين ، تتعدد أمامك أسماؤها وصفاتها ، لكننا حقيقتها واحدة .
وهب أن تقسيمات الباحثين كانت تدلنا على أن هناك فارقاً كبيراً بين تصوف
ابن عربى الفيلسفى ، وتصوف الحلاج والبسطامى الشعورى بإعتبار الأول نظرية
فلسفية فى وحدة الوجود . والثانى حالة شعورية يشهدها الصوفى حال فثائه
واتصاله ، فإننا فى هذا الموضوع - موضوع الاتصال - لا نستطيع أن نفصل بين
النظرية وأصولها العميقة الجذور فى التراث الروحى مثلاً فى هاته الحالة . ولا
نستطيع أن نقول إن العارف فى حال اتصاله ، يفرق بين وحدة وجود ووحدة
شهود . ليس هذا من شأن العارف ، ولا هو مما يدخل فى نطاق اهتمامه . بل
هو من شأنى أنا الذى أدرس وأصنف كيما يحلو لى الدرس والتصنيف ، فأنسب
هذا إلى شهود الوحدة وذاك إلى وجود الوحدة .. ولا فرق عند العارف حال
اتصاله بالحق بين هذا وذاك .

ما نحن بتاركى ابن عربى حتى نعرف رأيه في القرب .. ما هو ؟! .. وكيف يكون ؟.. ومن الظاهر أن القرب عنده مربوط بالفناء من جهة ، وموصول بمذهبه في وحدة الوجود من جهة أخرى ، بدليل إنه يحدثنا عن أنواع القرب كما يحدثنا عن عين القرب . والقرب عند ابن عربى قربان : قرب نوافل ، وقرب فروض . قرب النوافل ، فهو للعبد المتحقق بالحق من حيث أنه فنى في صفات الحق عن صفاته ، فقام الحق مقام صفاته . وهو المشار إليه بقولنا : فمّا من يكون الحق سمعه وبصره ، بعلامات وآيات تدل على ذلك ، أخبر عنها الشارع في الحديث المشهور عن القرب . فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبها .

أما قرب الفرائض ، فهو لعبد متحقق بالحق من حيث أنه فنى في ذات الحق عن ذاته ، فقام الحق مقام ذاته . فإذا كنا عرفنا أن قرب النوافل كان مشهود الحق فيه ظاهراً بحسب الصفات ، فإن قرب الفرائض ، لا يكون إلا لعبد هو فانى بالذات باق بالحق ، وهو الذى يسمع به الحق ، ويصبر به الحق ، فهو سمع الحق وبصره ، بل صورته الحق ، كالذى قال فيه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (٣٢٣). هذا عن قرب النوافل وقرب الفرائض عند ابن عربى (٣٢٤) .

أما عين القرب ، فهى بمثابة المقام الذى يصل إليه السالك ويتحقق فيه من وحدته الذاتية مع الحق ، وهو الغاية التى يتجه إليها جميع الصوفية من القائلين بوحدة الوجود ، وهم لا يسترون في طريقهم بحكم الاختيار ، بل يساقون إليه

سوقاً بحكم الجبر المسيطر على كل الوجود في مذهب ابن عربي . يقول : " فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب " (٣٢٥) .
فالسالك الواصل إلى هذه الغاية مجبر على وصوله ، والسالك الذى حرم الوصول إليها مجبر على الحرمان ، وإلى الصنفين أشار ابن عربي بأهل الجنة وأهل جهنم . إذ الأولون حاصلون في عين القرب من الله ، والآخرون حاصلون في عين البعد عنه " (٣٢٦) .

فالقرب أو الاتصال عند ابن عربي مغلف بسياح من مذهب وحدة الوجود ، بعكس الغزالي الذى يعنى القرب عنده قرباً بالصفات . ولم يكن الغزالي في أحاديثه عن القرب ، وفيما أتى به من منهجية معتدلة وزن فيها القول حتى أحاطه إحاطة بارعة ، لم يكن بدعاً في ذلك ، فقد سبقه إليه كثير من الصوفية السنيين ، من ذلك ما رواه القشيري عن أبي الحسين النورى (ت ٢٩٥هـ) إنه رأى بعض أصحاب أبي حمزة فقال : أنت من أصحاب أبي حمزة الذي يشير إلى القرب ، إذا لقيته فقل له : إن أبا الحسين النورى يقرئك السلام ، ويقول لك : قربُ القرب فيما نحن فيه بَعْدَ البعدِ ، فأما القرب بالذات ، فتعالى الله الملك الحق عنه ، فإنه متقدس عن الحدود والأقطار ، والنهاية والمقدار ، ما اتصل به مخلوق ، ولا انفصل عنه حادث مسبوق . به جلت الصمدية عن قبول الوصل والفصل ، فقرب هو في نعته محال وهو تداني الذوات ، وقرب هو واجب في نعته ، وهو قرب بالعلم والرؤية ، وقرب جائز في وصفه يخص به من يشاء من عباده ، وهو قرب الفضل باللطف " (٣٢٧) .

وهذا النص القاطع يبين لنا اختلاف مفهوم القرب في التصوف السني عنه في التصوف الفلسفي من ناحية ، ومن ناحية أخرى يوضح أن القرب لا يكون أبداً إلا بالصفات يتخلق بها العبد إلى أن يصير قريباً من الله .

وهذا القرب الذي يكون بالتخلق بالصفات هو أدنى إلى قرب النوافل عند ابن عربي فإن معنى التخلق بالصفات الحسنة ، هو فناء الصفات المذمومة ، ثم فناؤه في صفات الحق لتصبح هذه الصفات ربانية ، كأن يكون الحق قائماً به مقام صفاته ، ويحمل على معنى قوله - عليه السلام - : " لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه ، وبصره .. وكذا سائر جوارحه - كما في الحديث المشهور عن رب العزة . هذا القرب هو قرب التخلق ، والتخلق بالأخلاق الربانية صفة القلوب القريبة من الله ، الموصولة على الدوام بالبقاء معه بعد الفناء فيه ، إذ لا يقترب الله من عباده ، إلا بحسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه ، فانظر ماذا يقرب من قلبك كما قال الجنيد (٣٢٨) .

ولكى ننفي عن التصوف والصوفية دعوى القول بالقرب المكانى ، يهمنى أن نذكر في هذا الصدد ، أن القرب لو كان بالمكان ، لحاز أن يكون في حق سيد الخلق محمد - صلوات الله عليه - أولى وأحرى ، فقد اختلفت الأحاديث الواردة في معجزة الإسراء والمعراج ، كما اختلف المفسرون في قول الله تعالى : ﴿ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ﴾ (٣٢٩) . فقالوا أن الدنو والتدلى منقسم ما بين محمد وجبريل عليهما السلام أو مختص بإحدهما من الآخر ، أو من السدرة المنتهى . فمن قائل أن محمداً دنا فتدلى من ربه ، ومعنى دنا ، قرب.

وتدلى زاد في القرب ، أو هما بمعنى واحد أى قرب مثلما قال الرازى وابن عباس . إلى قائل أن الله تعالى دنا من محمد فتدلى إليه ، أى أمره وحكمه ، فتدليه إنما كان بالحكم والأمر ، أو أنه دنا من عبده محمد صلى الله عليه وسلم فتدلى ، فقرب منه فأراه ما شاء أن يريه من قدرته وعظمته . وقيل أن محمداً دنا من ربه فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إليه ما بما شاء (٣٣٠) .

قال جعفر بن محمد الصادق : أدناه ربه منه حتى كان منه كقاب قوسين .. والدنو من الله لا حد له ومن العباد بالحدود ، وقال أيضاً انقطعت الكيفية عن الدنو : ألا ترى كيف حجب جبريل عن دنوه ودنا محمد إلى ما أودع قلبه من المعرفة والإيمان ، فتدلى بسكون قلبه إلى ما أدناه وزال عن قلبه الشك والإرتياب (٣٣١) .

لا ريب كانت هذه الاختلافات بين المفسرين ورواة الحديث في معنى " الدنو " كيف كان لسيد الخلق . تدلنا على أن القرب من الله تعالى لا يمكن أن يكون كقرب البشر بعضهم من بعض ، وإنما هو أمر له كيفية ، هذه الكيفية مجهولة الظاهر ، ولربما كان هذا السبب هو الذى أدى باختلاف المختلفين في تفسير قوله " دنا فتدلى " ولقد فصل القاضى أبو الفضل عياض (ت ٥٤٤هـ) القول في ذلك بعد أن تعرض لأقاويل المفسرين ورواة الحديث في هذه النقطة على وجه التحديد، وهو فصل لقول كنا رأيناه من قبل عند الغزالي. قال القاضى عياض : " أعلم أن ما وقع من إضافة الدنو والقرب هنا من الله أو إلى الله ، فليس بدنو مكان ، ولا قرب مدى ، ولا هو بدنو حد كما ذكر جعفر

بن محمد . وإنما دُئِيَ النبي صلى الله عليه وسلم من ربه . وقربه منه إبانة تتضح بها عظيم منزلته وتشريف رتبته ، وأشرف أنوار معرفته ومشاهدة أسرار غيبه وقدرته . ومن الله تعالى له - أى الدنو من رب العزة لسيد الخلق - هو دنو مرةً وتأنيس وبسط وإكرام . ويتأول فيه ما يتأول في قوله : ينزلُ ربنا إلى سماء الدنيا .. على أحد الوجوه نزول إفضال وإجمال وقبول وإحسان (٣٣٢) .

يبد أننا لو نظرنا إلى موضوع " الولاية " في التصوف ، ألفيناه أقرب الموضوعات من غيره إلى معانى القرب والاتصال والدنو ، فمادة " وَلَيْ" بسكون اللام تعنى القرب والدنو . يقال تَبَاعَدَ بعد وَلَيْ ، وكل مما يليك ، أى مما يقاربك " ... قال ابن السكيت : (الولاية) بالكسر - السلطان. (والولاية) بالفتح والكسر النصرة (٣٣٣) .

وأغلب الظن أن الولاية - بالكسر أو بالفتح - تطلق على الصوفية إذا نحن أجزنا أن تطلق في التصوف بالكسر بمعنى السلطان ، لأنهم يستمدون سلطانهم من الله فيقربهم منه تعالى على أن يكون سلطانهم من سلطانه وكفى ، هذا إذ صرفنا اللفظ عن ظاهره . ويجوز كذلك - وهو الأصوب - أن تطلق بالفتح والكسر عند الصوفية ويكون معناها النصرة ، لأنهم منتصرون بالله ، قرييون منه على معنى قوله تعالى ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ (٣٣٤) . وقوله تعالى أيضاً ﴿ أَلَا أَنْ أُولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ (٣٣٥) .

فإن كانت الولاية بالكسر إسماء فهي تطلق بمعنى السلطان لأن مددهم في القربة والاتصال من سلطان الله . وإن كانت الولاية بالفتح مصدراً ، فهي تطلق بمعنى النصرة والمعونة والرعاية ، كما في قوله تعالى في سورة " الكهف " ﴿ هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقَّ ، هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً ﴾ (٣٣٦) .

ومادة " ولى " في ما يرححه أئمة المفسرين - كالطبري والزمخشري والرازي - تدل على معنى القرب ، فولى كل شئ هو القريب منه في اللغة - كما تبين لنا بالرجوع إلى المادة حيث يفرع الصوفية تفرعات كثيرة على هذه المادة مما يتفق مع تخريجهم الذوقى ومنطقهم الوجداني (٣٣٧) .

وقد تقرر في ترجيح المفسرين أن القرب من الله بالمكان والجهة محال ، فولى الله من كان قريباً بالصفة التي وصفها الله ، أى الإيمان والتقوى . وإذا كان العبد قريباً من حضرة الله بسبب كثرة طاعاته وكثرة إخلاصه ، وكان الرب قريباً منه برحمته وفضله وإحسانه ، فهناك حصلت الولاية (٣٣٨) .

ومعنى ذلك أن القرب من الله في كل حال لا يحتمل أن يكون قرب مكان بوجه من الوجوه ، وكل قرب منه بالمكان أو بأى صفة مكانية يعنى البعد عنه ، لأن تدنى الذوات في نعته محال . من أجل ذلك ، قال الواسطي : " مَنْ تَوَهَّجَ أَنَّهُ بِنَفْسِهِ دَنَا ، جَعَلَ ثَمَّ مَسَافَةً (أى جعل هناك مسافة تدل على المكان) بل كل ما دنا بنفسه من الحق تدلىّ بعداً يعنى عن درك حقيقته ، إذ لا دنو للحق ولا بعداً " .

أما القول في تفسير آية الدنو " قاب قوسين أو أدنى " فهو قول يعود إلى من جعل الضمير عائداً إلى الله تعالى لا إلى جبريل ، على هذا كان عبارة عن

نهاية القرب ولطف المحل وإيضاح المعرفة والإشراف على الحقيقة من محمد صلى الله عليه وسلم . وهو كذلك عبارة عن إجابة لرغبة وقضاء المطالب وإظهار التخفى (أى المبالغة في الإلطاف والإكرام ، وإنافه المنزلة وزيادتها ، وجلالة المرتبة من الله له . ويتأول فيه ما يتأول في قوله " من تقرب منى شبراً تقربت منه ذراعاً ، ومن أتانى يمشى أثبته هرولة " ؛ ذلك قرب بالإجابة والقبول وإثبات بالإحسان وتعجيل المأمول (٣٣٩) .

* * * *

فإذا كان القرب بهذه المثابة في حق محمد - وهو سيد الخلاق وأقرب الأقربين إلى خالقه - فما بالك يقرب من دونه من الأولياء والصالحين ، لا يكون قريباً مكانياً ولا معراجاً جسمانياً بحال . وإنما هو معراج روحى تذوب فيه الفوارق الحاجزة والعلائق العارضة بين الأرض والسماء ، وتتلاشى كثافة الجسد الظلمانية لتصعد الروح في طراز من الفضائل والصفات العلوية إلى أسمى الغايات حين تحقق الاتصال بالله فتظفر بما لا يمكن أن تظفر به أرواح المحجوبين الذين تقف دون صعود أرواحهم حواجز المادة وكثافة الظلمة ، فلا يعرفون أن الاتصال بالله شأن هام من شئون العقيدة وشئون التطبيق .

ونموذج معراج النبی - صلوات الله عليه - هو النموذج الصالح والکامل الذى أقام الصوفية معاريجهم الروحية عليه ، فطهروا النفوس والأبدان ، ورققوا الحواشى والطباع ، وهذبوا الأفئدة والضمائر ، وخاضوا من أجل ذلك كله أعنى التجارب الروحية وأقساها على النفوس ، فكانت لهم من سيرة النبی أسوة حسنة ، ومن مشكاة نبوته هداية صالحة ، لأن تقام عليها أعباء الطريق إلى الله

والاتصال به والحب له والفناء فيه والقرب منه على أكمل ما يكون ، الاتصال ، والحب ، والقرب ، والفناء ، محققاً في مقامات السالكين وأحوال العارفين . وهم - مع ذلك كله - على خطر عظيم !!

نعم .. هم على خطر عظيم ، لأن تمام القرب والحب والمعرفة بالله هو من تمام الإخلاص ، ومن تمام الإخلاص تمام الخوف ، قالها ذو النون المصري إشارة عالية : " كن عارفاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " (٣٤٠) . أو كما قال رضى الله عنه - " الخلقُ كلهم موتى إلا العلماء ، والعلماء كلهم نيام إلا العاملين ، والعاملون كلهم مغترون إلا المخلصون ، والمخلصون كلهم على خطر عظيم " (٣٤١) .

فلا جرم أن للسيار في طريق الحق من أربعة خصال : العلم والعمل والإخلاص والخوف ، فيعلم أولاً الطريق وإلا فهو أعمى ، ثم يعمل بالعلم وإلا فهو محجوب ، ثم يخلص العمل وإلا فهو مغبون ، ثم لا يزال يخاف ويحذر من الآفات إلى أن يجد الأمان وإلا فهو مغرور .. ولا سلامة من الطريق ولا من أوضاره حتى نهاية الوصول . ولعل هذا يفسر لك إشارة المصري السالفة " كن عارفاً خائفاً ولا تكن عارفاً واصفاً " . أى لا تكن وصافاً للناس طريق المسيرة الإلهية ، فلربما اعترضت طريق العارف آفات من الغرور تؤخره ولا تقدمه ، فيقف بها عن المضىء قدماً في معرفته ، فتعطل بذلك مسيرته التى من أجلها قصر الهمة فيها وراض نفسه عليها ، فالخوف أءمن له من الوصف، والحذر ألزم له من التعرض للشرح والتوجيه إلا أن يكون ذلك مأذوناً له بالوصف فيما لا حيلة له فيه .

ومن إمارات الخطر في العارف الواصف ، شواهد الحظوظ . ومن علامم المعرفة في العارف الخائف إمتحاق النفس بغية الوحشة . وإذا غابت الوحشة حل مكانها الأنس الذي هو " محادثة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب " - كما قال أبو سعيد الخراز (ت ٢٧٩هـ) (٣٤٢) .

وبين إمارات الخطر وعلامات المعرفة تجي إشارة أبو بكر الواسطي (ت ٣٣١هـ) لتزيد الأمر خطورة وعمقاً حين يقول : " لما تعرّف بنفسه إلى خاصته ، أمتحقت نفوسهم فلم يشهدوا وحشة بشواهد الأول مما يبدو لهم من شواهد الحظوظ ، وكذلك كل من أعقب بمعنى " .

وإني لعاجز تماماً عن فك رموز هذه الإشارة الخفية ، لكنما السراج الطوسي يقول فيها " إن شاهد الأولية ، فيما عرف بما تعرف إليه معبوده لم يشهد وحشة مع معرفته بذلك فيما سواد ولا أنساً بهم ؛ قال: وهذا معناه والله أعلم (٣٤٣) . ويخيّل إلينا من شرح الطوسي السابق أن المعرفة بالله ، فيها من الخطر والامتحاق بمقدار ما فيها من الإنس ومحادثة الأرواح مع المحبوب . وخطرها - كما قال ذو النون المصري - في كشف النقاب عنها وبسطها بسطاً يخرج العارف عن دائرة الخوف إلى حيث الوصف ومشاهدة الحظوظ .. حينئذ تنقلب المعرفة من أنس ومحادثة إلى وحشة وعذاب ، ومن قرب إلى بعد .

ولـهذه الأحوال العجيبة المتداخلة والمتشابكة : القرب مع اليقين مع المعرفة مع الفناء مع الهية مع الأنس مع الوصول ، ولا وصول على الحقيقة ، يتفاوت الواصلون بحسب مراتبهم في الوصول ، ولا وصول ، فإذا تحققت الحقائق يعلم العبد مع هذه الأحوال الشريفة أنه بعد في أول المنزل ، فأين

الوصول ، هيهات !!.. هيهات منازل طريق الوصول لا تقطع أبد الأبداء في عمر الآخرة الأبدى ، فكيف في العمر القصير الدنيوى (٣٤٤) .

يحلل السهروردى (ت٦٣٢هـ) مفهوم الاتصال في القرب والفناء والهيبة والأنس فيجمع فيه جميع المقامات والأحوال على حسب المراتب من الأدنى إلى الأعلى .. فكل من وصل إلى صفو اليقين بطريق الذوق والوجدان فهو من رتبة الوصول .. فمنهم من يجد الله بطريق الأفعال ، وهو رتبة في التحلى ، فيفنى فعله وفعل غيره ، لوقوفه مع فعل الله ، ويخرج في هذه الحالة من التدبير والاختيار . وهذه رتبة ثانية في الوصول . ثم هناك رتبة ثالثة في الوصول هي التي يوقف صاحبها في مقام الهيبة والأنس بما يكشف قلبه به من مطالعة الجمال والجلال ، وهذا هو ما يسمى بتحلى طريق الصفات . فإذا كانت الرتبة السابقة هي بمثابة " فناء الأفعال " فهذه الرتبة هي بمثابة " فناء الصفات " . ثم هناك رتبة رابعة هي التي يترقى صاحبها إلى مقام الفناء ، مشتملاً على باطنه أنوار اليقين والمشاهدة ، مغيباً في شهوده عن وجوده ، وهذا ضرب من تحلى الذات لخواص المقرين ، ولا شك في أن تلك الرتبة من الوصول تسمى " فناء الذات " قال السهروردى : " وفوق هذا حق اليقين ، ويكون ذلك في الدنيا للخواص لمُح ، وهو سريان نور المشاهدة في كلية العبد ، حتى يحظى به روحه وقلبه ونفسه حتى قاله . وهذا من أعلى مراتب الوصول " (٣٤٥) .

ومع كل هذا ، فالعبد في أول المنازل حيث لا وصول على الحقيقة في

عمر الدنيا القصير .

طرق الاتصال عند الصوفية .

ظهر لنا - مما سبق - أن الاتصال عند الصوفية يتعدد حسب المداير ويتلون بتلون المراتب التي يصعدون فيها إلى الله سبحانه ، صعوداً تجيء فيه أحكام المقامات والأحوال لازمة من لوازم الطريق . ولما كان الله تعالى هو المقوم الأول والأساسى في الطريق الصوفى ، وهو بغية العبد في الوصول إليه - إن في صعوده من العالم المحسوس ، وإن في هبوط الله في داخلات نفس الصوفى هبوطاً يستشعر به التحول الباطنى ، صار هو موطن الحقيقة الوجودية ، والأساس الذى تدور عليه مطامح الصوفية في اتصالهم بالحق : " وللصوفية نظرتان إلى الطريق الذى يسلكون فيه إلى الله . الأولى أنه طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة . أو من عالم الأرض إلى عالم السماء . والثانية أنه تحول باطنى وتغير في الصفات وتهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبها الأعظم - الله " (٣٤٦) .

والاتصال الوثيق بالله - بإعتباره الحقيقة الوجودية المطلقة - هو الاتصال الذى يشترط فيه أن يكون صاحبه على الطريقة سياراً إلى حيث هدفه ، مسيرة عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة .. هو اتصال يشبه اتصال الفلاسفة في طريقهم الصاعد من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وإن كانوا يعتمدون العقل في طريقهم هذا ، إلا أن الصوفية يعتمدون المجاهدة التى تتحرر فيها نفوسهم من قيودها فتفتى عن صفاتها حيث تتذوق البقاء مع الحق بعد عبور الحواجز والمعوقات عن طريق التصفية والتطهير . وبهذه المسيرة العارضة دوماً بالنفس الإنسانية يتحقق لدى الصوفية مراتب الاتصال .

ففي هذا الصعود إرتقاء باطنى طبيعى من عالم الأرض إلى عالم السماء .
ولئن كانت هذه طريقة تشبه طريقة الفلاسفة ، غير أنها مشروطة بأشراط
المسيرة الروحية وخصائص التجربة الصوفية وثمراتها من مقامات وأحوال ومن
عطايا وفيوضات .

وهناك طريقة أخرى للاتصال يتفق الصوفية فيها على أن تكون هبوطاً
من أعلى إلى أدنى لا صعوداً من محسوس إلى ما فوقه من مراتب الترقى الروحى .
ويتأتى هذا الهبوط عن طريق التحول الباطنى والتغير المباشر في صفات النفس ،
بحيث تنهياً لإمكان الاتصال بالله ، وذلك لما تجد أن الله قد حل فيها أو تستشعر
ذلك شعوراً دائماً مقروناً بعملية التحول الباطنى والتغير المباشر ، فإذا وجدت
النفس أن الله موجود فيها شعرت بالاتصال ، وهى لا تشعر مثل هذا الشعور إلا
حين يتقدمها علاج كامن في هذا التحول الأخلاقى وفق قانون تتبدل فيه صفات
النفس فتتخلص من الأدران والآفات والعلائق والعوائق والشواغل والهموم
البالية .. ذلك هو قانون " المجاهدة والجلاد " (٣٤٧) .

وأساس هاتين النظرتين واحد . وهو أن " الله " أصل كل موجود
ومصدره ، فإن طلبه الصوفى بالطريقة الأولى للاتصال عبر عن هذا المطلب
بالصعود إليه . وإن طلبه بالطريقة الثانية عبر عن هذا المطلب في الاتصال بالهبوط
إلى النفس ليحد الله فيها ، ولكنه يجد الله في نفسه بعد أن تتحول تلك النفس
عن صفاتها وتتخلص من سائر العلاقات الشاغلة والكدورات الكامنة فيها ..
فالطريقان إذن بمعنى واحد .. الطريق الأول من طرق الاتصال بالله عند الصوفية ،
يتمثل في نظرة الصوفية الذين يصورون النفس بصورة الطائر السجين يطلب

الخلاص من شباك البدن ليعود إلى موطنه الروحي الأول . وهؤلاء لهم رمزيتهم الخاصة فيما يقول الدكتور عفيفي رحمه الله (٣٤٨) - والطريق الثاني من طرق الاتصال ، هو نظرتهم التي يصطنعون فيها لغتهم الرمزية بحيث تحمل هذه اللغة الرمزية أساليب الحب والشوق والسكر والصحو والفناء والبقاء وكثير غيرها من اصطلاحات القوم في تصور الاتصال وتحقق حالته .

والملاحظ على الطريق الأول من الاتصال أنه أفلاطوني المنزع - ونحن نقول أفلاطوني المنزع مع التحفظ الشديد واضعين في إعتبارنا نظرية المضمون واستناد الصوفية عليها فيما يتصل بمعراج النبي عليه السلام كما سنشير إليه فيما بعد - فتصور النفس على أنها طائر سجين لم يزل يطلب الخلاص من قيود البدن هو تصور أفلاطوني (٣٤٩) ، يجعل الجسد بالنسبة إلى النفس بمثابة " السياج " كانت مضطرة أن تنظر من خلاله إلى الموجودات ، بدلاً من أن تنظر إليها بوسائلها الخاصة ومن خلال ذاتها ، وإنها كلما أوغلت في العلم والمعرفة الفلسفية ، تخلصت شيئاً فشيئاً من علائق الجسد وأوهام الحواس ، وفي طريق التخلص من كل ما هو محسوس ومتغير ومنظور ، طريق آخر هو : الاحتفاظ بكل ما هو معقول وثابت وغير منظور .

فهذا الطريق من الاتصال طريق يغلب عليه الفلسفة ، على حين أن الطريق الثاني ، وهو طريق الهبوط ، طريق يغلب عليه الدين - كما جاء في كلام ابن رشد عن الاتصال بإعتباره موهبة ، وأنه ليس بطريق عام لكل إنسان ، وهو مع غلبة الدين عليه قد نجد فيه تصوراً يونانياً يُنسب أحياناً إلى أفلاطون وأحياناً إلى أفلوطين ، مع الخلط بينهما أحياناً ثالثة ، كما خلط البيروني (ت ٤٤٤هـ)

حين صرح بأن من الصوفية من يجوز حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، ومنهم من يجيزه في جميع العالم والحيوان والشجر والجماد ، ويعبر عن هذا بالظهور الكلى ، وإذا أجازوا ذلك ، لم يكن لحلول الأرواح بالتردد عندهم خطر . وأن الصوفية قالوا : أن الدنيا نفس نائمة ، والآخرة نفس يقظانة محاولاً الربط بين نظريات الصوفية وعقائد الهنود (٣٥٠) .

وقد أخطأ البيروني لما تشابهت أمامه أفكار الهنود مع أراء الصوفية ، فلم يعرف المسلمون على وجه العموم العقائد والفلسفة والعلوم الهندية معرفة دقيقة واضحة ومنظمة قبل تأليف البيروني كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة" (٣٥١) .

ثم إن البيروني قد تجاهل نظرية المضمون الإسلامية بمقدار ما تجاهل من ارتكاز الصوفية عليها ، ففي القرآن وفي الحديث تقرير واضح بحث على أن الحياة دار فناء ، والآخرة دار بقاء ، وأن وجود الفرد على هذا الكوكب الأرضى محدود ، يتردد عليه وما يلبث أن يتوارى تحت . وعند الموت يتوفى الله الأنفس فيمسك التى قضى عليها الموت لتحيا الحياة الكبرى في لحظة دائمة لا موت بعدها (٣٥٢) .

أما أن الصوفية والمتكلمين - فيما يذكر البيروني - أمثال السهروردي والكرامية وابن تيمية - يجيزون حلول الحق في الأمكنة كالسماء والعرش والكرسى ، فليس هذا أفلاطونياً على الإطلاق ، كما أن الظهور الكلى ، أو وحدة الوجود غير أفلاطونية . إن البيروني يخلط هنا بين أفلاطون وأفلوطين (٣٥٣) .

وإذا كان الصوفية قد اصطنعوا لكل طريق من طرق الاتصال المشار إليها سالفاً ، لغة رمزية ، فلأول رجاله الذين يعبرون عن اتصالهم بالحقائق الروحية بلغة رمزية . وللثاني رجاله الذين يسلكون طريق الرمز لغة يسترون بها مواجدهم خشية أن باحوا بأشواقهم تباح دمائهم على حد قول السهروردي المقتول . فإذا كنا وجدنا الصوفية يصطنعون مثل هذه اللغة الرمزية تعبيراً عن طرق الاتصال ، فإننا لا نقبل من الدكتور عفيفي قوله : " وقد اتخذ الصوفية على إختلاف مناحيهم من فكرة أفلاطون في النفس أساساً لوصفهم المعراج الروحي " (٣٥٤) .

فقد أشرنا من قبل إلى أن الصوفية في اتصالهم بالله يتخذون من معراج الرسول - عليه السلام - نموذجاً كاملاً لمعاريجهم الروحية فيهتدون بهديه ويتلمسون طريقته . والدكتور عفيفي نفسه يصرح في موضع آخر أن ابن عربي كان أعتبر إتباع النبی والاسترشاد به أول شرط من شروط السلوك إلى الله ، وينحى بالائمة على نظار المتكلمين والفلاسفة الذين يعتدّون بعقولهم ويعتقدون أن فيها الكفاية والضمان للوصول إلى الحقيقة المطلقة (٣٥٥) . فإذا كان هذا هو موقف ابن عربي كما وضحه الدكتور عفيفي ، فكيف به يصرح بأن فكرة أفلاطون عن النفس كانت أساساً أتخذها الصوفية لوصف معراجهم الروحي ، غافلاً بذلك معراج النبی صلى الله عليه وسلم ، وأثره الواضح في تشكيل معاريج الأولياء والعارفين . ألم يقل ابن عربي شعراً يعبر به عن الاهتداء بالشریعة والتمسك بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم معراجاً قائماً على متابعة السنة في القول وفي الفعل ، وذلك حين قال : -

ولا تقتدى بالذى زالت شريعته عنه ولو جاء بالأنبا عن الله

ونحن - لما نتبينه من نظرية المضمون - لا نستطيع أن نوافق أستاذنا المغفور له الدكتور أبو العلا عفيفى في هذه النقطة ، بل نُردُّ وصف المعراج الروحى عند الصوفية إلى معراج الرسول عليه السلام الذى هو عينه المضمون الإسلامى يتكئ عليه الصوفية ويتمثلونه حتى الرمق الأخير .. صحيح أنهم قد تأثروا بأفلاطون في بعض المناحي الفكرية إن في النفس وإن في غيرها ، لكنها مع وضوح التشابه بينها وبين السلوك الصوفى ، لم تكن بحال هي الغاية . ربما تشابهت الوسائل بين فكرة أفلاطون عن النفس ، وبين سلوك الصوفية بإزاء المسيرة الإلهية ، إنما الغاية لا شك مختلفة . لم تكن عند أفلاطون - فكرة واضحة عن الناحية العملية والتطبيقية التى تنصل بمضمون إلهى موحى به لرسول جاء يبلغ للناس رسالة ربه . وإن كانت لأفلاطون بعض الأفكار البارزة في مجالات الميتافيزيقا ، فهى أطر خارجية وتنظيرية خاوية من المضمون العقائدى الذى طبقه الصوفية في حياتهم الروحية . فأفكار أفلاطون برغم هذا التشابه لا تمس التصوف من ناحيته العملية والتهذيبية أو من ناحية الغاية التى يسمو إلى بلوغها في الاتصال بالله على النحو الذى يجئ فيه الاتصال معراجاً روحياً تماماً كمعراج النبى أو مثله : قدوة ونموذجاً ومثالاً محفوراً في بطن المضمون .

ولقد صور ابن عربى - كما صور الغزالى - من قبله المعراج الروحى تصويراً يشبه عملية التحول في العناصر المادية في أحد فصول الفتوحات المكية بعنوان " كيمياء السعادة " (٣٥٦) . وهو الفصل رقم (١٦٧) حيث يتضمن رمزاً لصعود الإنسان إلى السماء ، فحيث أن غاية النفس شهود الله ، فلا غرو

في أن تجاهد هذا العالم الذى وضعها الله فيه ، لكى تحصل كمالاتها فتحظى في النهاية بمقام رفيع هو الغاية التى كانت تقصدها وترمى على الدوام إلى بلوغها: شهود الله والاتصال به (٣٥٧) .

ويذكر " أسين بلاسيوس " أن " دانتي " قد تأثر تأثراً واضحاً بهذا الفصل الذى يصف فيه ابن عربى الاتصال بالله عن طريق المعراج الروحى والصعود إلى الفردوس . وكذلك تأثر أيضاً برسائله التى يصف فيها رحلة النفس إلى المقام الأعلى حيث تتكشف لها حقائق الكون في عالم الملكوت ، وهى بعنوان " الإسراء إلى مقام الأسرى " وهناك من الآراء التى تعد ابن عربى من أتباع المدرسة الإشراقية ، نظراً لأن آثار السهروردى المقتول وصلت إلى المغرب وتلمذ إليها ابن عربى (٣٥٨) .

ولا خلاف على أن ابن عربى يمثل وحده مدرسة كبرى من المدارس الصوفية ، وإنه جاء بأقوال نظرية لم تكن موجودة من قبل في التصوف لا عند السهروردى ولا عند غيره من الصوفية الأوائل والسابقين عليه ، هي الأقوال التى صبغت آراؤه بصبغة وحدة الوجود ، وهى نظرية فلسفية - كما هو معروف - في الوقت الذى لا يمكن لنا أن نخرجها عن مضمونها الدينى العميق في فرط الإيمان وجذوة التحقيق .

وكذلك ، لا يمكن أن نحذفها من أصولها الروحية في الإسلام - إن في التصوف السنى أو في آراء السهروردى المقتول - لكنها على أية حال هي مختلفة الطابع والمضمون والصبغة الفلسفية عن الفلسفة الإشراقية إختلافاً يميزها عنها وعن غيرها من المدارس الفلسفية والصوفية .

إنما الذى يعنينا الآن هو : هل لهذه التسمية " كيمياء السعادة " عند ابن عربى ، علاقة برسالة " كيمياء السعادة " للغزالى .. وهل استخدام ابن عربى نفس المفهوم الذى كان الغزالى قد استخدمه من قبل فيما يتعلق بنظرية السعادة التى تترتب على المعرفة ؟!

لقد كان الغزالى يرى أن السعادة الحقيقية هي في معرفة الله تعالى ، ومن ثم فهى طريق الاتصال بالله عند الصوفية . ونحن لو تأملنا في الشيء الذى يسبب للإنسان السعادة ، وجدنا أن سعادة كل شئ هي لذته وراحته . ولذة الشيء آتية من طبعه . للحوارح لذة بمقتضى الطبع تلتذ بها وترتاح ، لذة العين في رؤية الصورة الحسنة ، ولذة الأذن في سماع الأصوات الطيبة وكذلك سائر الجوارح الظاهرة لها من اللذات الحسية ما يسعدها إذا هي نالت منها بغيتها .

وهناك أيضاً لذات تخص الجوارح الباطنية ، فللقب لذة ، ولذة القلب الخاصة هي معرفة الله التى تخلق القلب من أجلها ، واللذة ثمرة المعرفة . ولما كانت معرفة الله أجل اللذات وأكرمها وأعلاها على الإطلاق ، صار تعلق القلب بها أكبر ، لأنها هي وحدها طريق المشاهدة والاتصال . وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر .. هب أن إنساناً عرف وزيراً من الوزراء ، ألا يفرح بمعرفته لهذا الوزير .. وهب أنه عرف ملكاً من الملوك العظماء ، ألا يكون ذلك مدعاة لعظم الفرح وبلغ السعادة .. كذلك شأن العارف بالله حق المعرفة ، ليست معرفته التى تسبب السعادة له تتعلق بوزير ولا بملك أو رئيس ، بل تتصل اتصالاً مباشراً بالله : أشرف وأكمل الموجودات في هذا الوجود ، إذ إن شرف كل موجود منه ، وكل ما يبدو من عجائب العالم آثار

صنعته ، فلا معرفة أعز من معرفته ، ولا لذة ألد وأسعد للعارف من لذة معرفته ، وليس هناك منظر أحسن من منظر حضرته .. أفلا يكون بهذه المعرفة الجليلة فرحاً أكثر الفرح ، مغبوطاً أتم الغبطة ، حيث لا شيء يملك عليه باطنه غير هذه السعادة التي ينالها من المعرفة الحقيقية بالله . وكفى بها من معرفة ، وكفى به من اتصال (٣٥٩) .

وإذا كانت جميع اللذات الظاهرة تبطل بالموت ، فلا شيء يبطل اللذة الباطنة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله ، إنما الموت يزيدنا قوة وكمالاً . والإنسان لا ينعم فقط بمعرفة الله حال الموت ، لكننا النعمة أثناء اليقظة أيضاً ، عندما يصبح قادراً على أن يصبر ما يصبره في النوم ، فيشاهد الحقائق العليا وينكشف له عالم الملكوت ، كشفاً لا يتهياً له إلا بمغادرة شواغل الحس والانصراف عن لذات الجوارح الظاهرة (٣٦٠) . وهو المقصود بملازمة التقوى على الدوام .

ولا عجب .. فالسعيد من لازم أصلاً واحداً على كل حال ، وهو تقوى الله ، فإنه إن استغنى زانته ، وإن افتقر فتحت له أبواب الصبر ، وإن ابتلى حملته بيد الصبر عند البلوى ، وإن عوفي تمت النعمة عليه ، ولا يضره إن نزل به الزمان أو صعد ، أو أعراه أو أشبعه أو أجاعه .. لماذا؟! لأن جميع تلك الأشياء تزول وتتغير . والتقوى أصل السلامة حارس لا ينام ، يأخذ باليد عند العثرة ويوافق على الحدود (٣٦١) .

ولا يختلف الصوفية جميعاً في اعتبار السعادة الحقيقية هي معرفة الله ، لذلك نجد صوفياً كبيراً كابن سبعين (ت٦٦٩هـ) يعتبر السعادة هي صفة

ملازمة للكمال أو المقرب ، فالسعادة الحقيقية هي معرفة الله ومعرفة ما يجب من أجله ، واللذة لا تصلح إلا بالسعادة . وذلك كله ، لا يتم إلا بالقصد الأول الواجب الوجود الذي هو الأصل في السعادة واللذة ، والذي من أجله قيل في السعيد سعيد ، وفي الشقى شقى ، وفيه عُقلت اللذة الروحانية ، وهو " الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو الخير اخضر ، وهو السعد ، وهو اللذة ، وهو هو ، وكل شئ هالك إلا وجهه ، وهو البد الذي يلزم لكل موجود سواه " (٣٦٢) .

ولعل الصوفية جميعاً - فلاسفة وسنية - لا يختلفون في جعل المعرفة الإلهية أصل السعادة ومدار الاتصال . فالسعادة هي غاية الاتصال بالله عندهم ، وهى كذلك ثمرة المعرفة ونتيجة لها في كل حال . وبين الاتصال والسعادة التى هي مثوبة المعرفة أواصر قوية ، فلا تحصل السعادة إلا والاتصال يتقدمها ، ولا تجوز المعرفة إلا والاتصال موصول غير مقطوع ، ظاهر بالنسبة للعارف غير خفى . وأكمل ما يمكن أن يكتمل به الإنسان الكامل والعبد المقرب ، هو أن تجي سعادته في حقائق العرفان حركة وسكوناً ، نطقاً وصمتاً ، إن نطق فلا ينطق بغير الله ، وإن صمت فالله عقد إضماره ، وكذلك يفعل في كل ما يحركه وما يسكن إليه ، وهو مدرك للأصل الذى تنبئ عليه المعرفة ويدور حوله مفهوم الاتصال .

ومن ها هنا ، كان اتخاذ الغزالي من عنوان رسالته الصغيرة " كيمياء السعادة " ، تعبيراً عن السعادة الباطنية التى تقابل الكيمياء الظاهرية . إذ كما كانت توجد الكيمياء الظاهرية في خزائن الملوك لا في خزائن العوام ، وكانت

لفظة " كيمياء " تطلق عند القدماء باعتبارها صنعة تحويل المعادن إلى ذهب أو فضة ، فكذلك هنا ، صارت تطلق عند الغزالي ، على تحويل نفس الإنسان من الأخلاق المذمومة إلى أخلاق الكمال ، وهذه هي كيمياء السعادة التي لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه وتعالى ، ولا تلمس إلا في حضرة النبوة ، ومحلها قلوب الأولياء والعارفين الذين يهتدون بهدى النبی عليه السلام . فكل من طلبها من سبيل غير هذا السبيل فقد أخطأ الطريق . ومن ثم ، كان لابد لمن يريد أن يظفر بهذه السعادة أن يتعرى من كل صفات النقص ، ويتزى بكل صفات الكمال (٣٦٣) .

فإذا كان الغزالي قد استخدم " كيمياء السعادة " عنواناً على تحويل مركبات النقص وعناصر النفس الخسيسة الملازمة للإنسان ، إلى كمال ومعرفة ، فكذلك استخدمها ابن عربي بنفس هذا المفهوم . فلا نكون إذن مباغين، إذا نحن قلنا أن تصوف ابن عربي الفلسفي له من الأصول الأصيلة في التصوف السني ما يجعل مضمون الأول لا يخرج عن الثاني ، ولا يختلف عنه إلا من حيث " التخريج " أعني تخرج ابن عربي لأصول التصوف السني والحياة الروحية في الإسلام .. والتخريج لا يعني إختلاف المضمون بحال ، ولكنه يضاف إلى ضخامة الملكة الذوقية والعقلية ، ولا ينبر عن الأصل . خذ مثلاً على هذا - قبل أن نتكلم في كيمياء السعادة عند ابن عربي - مما نقل عن الغزالي إنه قال : "ليس في الإمكان أبدع مما كان " . ولعل مراده أن جميع الممكنات أبرزها الله تعالى على صورة ما كانت في علمه تعالى القدم ، وعلمه القدم لا يقبل الزيادة - كما في قوله تعالى في سورة " طه " ﴿ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ﴾ (٣٦٤) .

فلو صح أن في الإمكان إبداع مما كان ولم يسبق به علمه تعالى ، للزم عليه تقدم جهل ، ولزوم تقدم الجهل عليه محال ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

يقول ابن عربي في تأويل كلام الغزالي (٣٦٥) . إن كلام حجة الإسلام في غاية التحقيق ، لأنه ما تم لنا إلا رتبان قدم وحدث . فالحق تعالى له رتبة القدم والحدث له رتبة الحدث ، فلو خلق تعالى ما خلق مالا يتناهى عقلاً فلا يرقى عن رتبة الحدث إلى رتبة القدم أبداً ؛ فكأن قوله : " ليس في الإمكان إبداع مما كان " هو قول ينطبق على القدم ، أى إبداع مما كان في القدم ، أو في علمه القدم .. هذا مثال أردنا به أن نوضح قرابة النسبة الذوقية بين الغزالي وابن عربي ، قرابة يجي معها المضمون الروحي على إتفاق ولو اختلف التخريج .

نعود إلى كيمياء السعادة ، فنرى ابن عربي يُعنى بها عملية تحويل عناصر النفوس الإنسانية إلى الأكسير الروحي الخالص . وذلك لأن التحول في الحياة النفسية أشبه شئ بتحول العناصر الطبيعية إلى الذهب في الكيمياء والطبيعة . ولأجل هذا فإن النفوس يمكنها أن تتحول من عناصر خميسة إلى عناصر نفيسة ، في كيمياء السعادة الروحية ، ولا يتم هذا التحول إلا بإخلاص في مجاهدة النفس ، بطريق الترقى الباطنى . حيثذ تتحول النفوس - كما تتحول المعادن - من عناصر خميسة معدمة لا حياة فيها إلى أكمل صورة يمكن أن تتغير فيها تغيراً روحياً ، وطبيعة النفس في أصلها قابلة لهذا التغير ، شريطة أن يتم لها معرفة أصلها الذى انبثقت عنه ، " .. ولكى يتم للنفوس ذلك لابد لها من معرفة الأصل - الله - الذى استخلفها في الأبدان وغرس فيها حب المعرفة التى توصل إليه . ولما كانت المعرفة التى توصل إلى الحق نوعاً مختلفاً عن معرفة

النظر العقلى ، لأن العقل وحدة قاصر عن أن يصل إلى حقيقة الله تعالى ، كان لزماً لكمال المعرفة في الإنسان من إستمداد العون من الدين - من القوة الخارقة للطبيعة - لترشده في طريق الوصول إلى الله .

ولا يمنع هذا من أن يرشد العقل صاحبه في المراحل الأولى من الطريق إلى الله ، ولكن المراحل النهائية ، لا يتوصل إليها إلا بنور إلهى يحمل مشكاته الأنبياء ثم يبعث الأولياء ليتسلموا الراية ، ويرفعوا هذا النور أولاً في أنفسهم ، وليهتدى به ثانياً من هم دونهم من الناس (٣٦٦) .

ينتهى ابن عربى إذن، كما انتهى الغزالي قبله ، من اعتبار نور مشكاة النبوة طريقاً للمعرفة الحقيقية وإمكان الاتصال بالله . وفي صورة الغزالي أو في صورة ابن عربى تنوع لوصف المعراج الروحى مردوداً إلى النبى عليه السلام . فهو الهدف الأسمى لتخلص النفس الإنسانية من أدران الآفات وتحولها باطنياً من حالة مذمومة إلى حالة أعلى منها ترتفع ما ارتفعت فيها مراقى الصعود إلى الاتصال بالله . فالارتقاء صعوداً في طراز رفيع من المجاهدات والمقامات والأحوال النفسية التى تستدرج فيها حتى يتم لها الاتصال ، هو علامة حسنة على هذا التحول الباطنى ، وعلى الغاية المثلى التى ينشدها الصوفى من معالم الطريق وأركانها وشروطه وخصائصه هادفاً إلى الوصول للحق ، ولا شئ غير هذا . وكل المؤثرات الأخرى ، كالأفلاطونية مثلاً أو الإشرافية الأجنبية لا ترسم صورة واضحة من حيث الغاية ، كما ارتسمت في أذهان الصوفية وأكدها جانب العمل - فضلاً عن الاعتقاد - في معاريجهم الروحية ، وهى من معراج النبوة ترسم صورتها .

ولا يكفى أن نقول أن الصوفية قد تأثروا بمعراج النبی - علیه أفضل الصلاة والسلام - فقط ، بل الأصوب والأصدق أن نقول إن معراج النبی كان بمثابة الأصل الذي يوصلهم بالغاية ، فلولا ما كانت هناك معاريج روحية ، ولا كان هناك تصوف في الإسلام ، ولا كان هناك إسلام أصلاً .

أما المؤثرات والمصادر الخارجية ، فهي وسائل عامة تتشابه هنا وهناك ، لكنها أبداً لا تمس صلب المضمون الذي يجعل الغاية بدورها مختلفة . وفي إختلاف الغايات إختلاف المضامين . وفي إختلاف المضامين ، استقلال الحياة الروحية في الإسلام وامتيازها - من ناحية العمق - عن غيرها من جملة مضامين كثيرة شكلت الإتجاهات الروحية في الحضارات والثقافات العالمية ، قديمها وحديثها ، وهذا ما يجعل ابن عربي أقرب - من هذه الناحية ، ناحية المضمون في موضوع الاتصال - إلى الغزالي منه إلى أى مفكر آخر ، أفلاطونياً كان أو أفلوطينياً ، مع إختلاف التخريج الروحي عند كليهما .

* * * *

الحالة الصوفية .. موضوعية هي أم ذاتية !!

من كل ما تقدم ذكره ، من ملامح كونت لنا رؤية عن موضوع الاتصال باعتباره حالة عند الصوفية ، نحبُ - قبل أن نتعرض للخوض في هذا العنصر - أن نجتمع الخيوط المتفرقة التي إذا ما أنت نسجت بعضها مع البعض الآخر ، كونت لك رؤية أوضح عن الاتصال كحالة دالة على التصوف . فحال الاتصال إنما هو حال يمد خيوطه إلى جميع الأحوال الشريفة في جميع الأبواب التي طرقها الصوفية : يأخذ من المقامات أرضيته الصلبة التي يستند عليها ، وعن طريق الرياضة الروحية نرى الأحوال جميعاً تهدف إلى الاتصال بالله ، ثم يترقى الحال ، فإذا بالاتصال أمامك حال جليل يتداخل مع المعرفة تداخلاً يصعب على الباحث معه التفرقة بين المعرفة والاتصال ، لأن غاية الاتصال بالله هي معرفته ، ومن المعرفة تبتق السعادة عند الصوفية وهي أسمى مراتب الاتصال .

فإذا كانت السعادة قائمة عند الفلاسفة على الاتصال العقلي ، وكان الاتصال عندهم فكرةً نظريةً مجردةً عن لواحق العمل . فإنها في التصوف قائمة على المعرفة الذوقية ، عروجاً سامياً بالروح إلى حيث ارتفاع الحجب وانكشاف الأسرار التي يعجز العقل عن أن يحتمل أنوارها أو يقف عندها ، فضلاً عن أن يصل إليها أصلاً .

كذلك .. وجدنا أن الاتصال عند الصوفية يتعانق مع حال القرب ، فكل الأوصاف التي أوردناها والمباحث المتفرقة التي عرضناها بصدد حال القرب هي في مجملها كانت تعبيراً عن الاتصال بالله عندهم ، وهي لا تعني شيئاً بقدر

ما تعنى كيف أنهم يتخذون من قرب الحق منهم وقربهم من الحق طريقاً إلى الاتصال به ، على النحو الذى يكون فيه الاتصال شرعة روحية من شرائع الصوفية . وأعلى حالات التصوف هو حال الفناء الذى هو كمال الوصول . وأقصى ما يبلغه العبد منه ، هو الفناء في الذات حيث الغيبة في الشهود عن الوجود ، وحيث الترقى الباطنى في أنوار المشاهدة واليقين ، ولا يكون ذلك إلا ضرباً من التعبير عن الاتصال بالله . وكل أصناف المشاهدات والكشوفات التى يفيض بها الله تعالى على عباده المقربين والعاملين ، والتى لا يمكن شرحها أو تدوينها في كتاب هي موصولة بنسب عريق بالاتصال ، فلا شرط لحصولها إلا أن يكون العبد موصولاً بالله وصلة قرينة وفناء .

ناهيك عن قضايا التصوف الكبرى : الإتحاد ، الحلول ، وحدة الوجود ، الوحدة المطلقة ، فما هي في حقيقتها إلا صورة من صور الاتصال ، سواء كانت حالات شعورية كما في الإتحاد والحلول ، أو كانت نظريات فلسفية أو شبه فلسفية كما في وحدة الوجود والوحدة المطلقة . وأقول شبه فلسفية ، لأننا لا يمكننا القول ، إن وحدة الوجود نظرية فلسفية بكامل ما تعنيه هذه الكلمة من معان إذا نحن وضعنا في الاعتبار " نظرية المضمون " التى تتقدم فيتقدم معها الأصل والمصدر الداخلى ، ويتأخر - بقدر ما يتقدم - المصادر الخارجية والمحسنات البديعة وثقافات العقل الروح في الحضارات الإنسانية .

وفي المحبة الإلهية نموذج بارع من نماذج الاتصال عند الصوفية ، فشعراء الحب الإلهي أمثال جلال الدين الرومى ، وفريد الدين العطار ، وابن الفارض ، وابن عربى ، وغيرهم من الذين قد ملك الحب عليهم أقطار قلوبهم ، كانت

أنفاسهم قد جادت بأطيب المعاني التي تهتز لها قلوب الجلاميد ، فحملت
أناشيدهم أصدق الإشارات التي تصور أهوال القلوب وتباريح الجوى في سبيل
الاتصال بالمحبوب والاتحاد به والفناء فيه . ولو توسعنا نحن في شرح الاتصال في
الحب لطال بنا الحديث ، لذلك قصرنا كلامنا في الاتصال - كما قلنا في مقدمة
هذا المحور - على إشارات موجزات جاءت تعبيراً عن الاتصال في القرب
كنموذج وكمثال ، إذ كما يوجد الاتصال في القرب ، يوجد في الحب ، وفي
الموت ، وفي المعرفة ، وفي الفناء ، وفي سائر الأحوال الشريفة والمقامات العالية .
ولقد كنا بصدد الحديث عن الاتصال في القرب نشير إشارات عن هذه
الأحوال يغنيها فيها الإجمال عن التفصيل . ولتكفى مثلاً الإشارة الموجزة بأن
الاتصال في الحب شأنه شأن الاتصال في القرب .. يأخذ من التصوف السني
الأصل والقاعدة ونقطة الانطلاق ، ثم يتوسع ويتشعب فلسفياً إلى حيث حرية
" التخريج " الصوفي ، في المنهج وفي الذوق ، وفي التنظير والتأله سواء بسواء .
وكل الجوانب الميتافيزيقية المرتبطة بتوضوع الاتصال عند الصوفية لو
أنك أدركتها على كافة محاورها ، لاستطعت أن تقيم الدليل على أن هؤلاء
القوم كانت لهم في بحث الوجود والمعرفة أنظار عقلية لا تقل عن أنظار
الفلاسفة ، وانهم مع ذلك لم يكن لهم في الأصل منهج الفلسفة العقلية . إذ
ركلوا العقل لأن نظريته تعطيل ، واعتمدوا الذوق والوجدان ، لأن الاعتماد
عليهما بلغة وتوصيل .

ونسود أن نشير قبل أن نختم هذه الخيوط الجامعة للاتصال كحالة في
التصوف ، إلى أن مفهوم الاتصال يتأكد لدينا تأكداً واضحاً في كثير من الآيات

القرآنية ، وإذا نحن صرفنا الظاهر منها إلى الباطن ، نستدل على مفهوم الاتصال من قرارة هذه الآيات ، مع العلم بأنه لا يوجد في كتب الطبقات ولا في كتب التصوف التى أطلعنا عليها ما يؤكد هذا الذى أكدناه ، أو ما يشير إلى أن الاتصال موجود على صفته المباشرة في بعض هذه الآيات التى سبق ورودها . وإنما الذى قمنا نحن به توفيقات بين مفاهيم الاتصال عند شيوخ الصوفية الكبار ، ومعاني الآيات القرآنية المباركة ، وعلى الله فيما قمنا به قصد السبيل .



من هذه الملاحظات البسيطة التى تبين لنا .. كيف هو .. ذلك الاتصال عند الصوفية باعتباره حالة روحية خاصة يعانيتها الصوفى في طريقه إلى الله ، وتوارد عليه كما تتوارد البوارق للوامع في أفق السماء ، نعرض هنا تحليلاً للحالة الصوفية أورده المغفور له الدكتور / محمد إقبال ، فحاء - فيما نرى - غاية في الطرافة ، لأنه يقارنها بالمنهج التجريبي العلمى ويعتبرها جزءاً لا يتجزأ من واقع الحياة المعاشة . فالواقع أن الحالة الروحية كُـلُّ متكامل كالأرواح نفسها لا تقبل التفتيت . وأن هذه الحالة لا تخضع لمدرجات الحس إذا صدق أن مدرجات الحس قابلة بحكم طبيعتها للتحليل والتفتيت والتجزئ . الحالة الصوفية لا تقبل التحليل بوجه من الوجوه . وفي هذا ، تختلف التجربة الروحية من حيث إدراكها - إن أدركناها - عن التجربة الحسية . التجارب الحسية من مقومات الوعى العقلى العادى .

ومن مهامه الأساسية أنه يتناول الحقيقة التي تتأثر بها بالتجزئة والتقسيم ، مستخيراً على التوالي ، مجموعات متميزة من بواعث الاستجابة ثم تجرى عليها قانون المنهج العلمى المعمول به في العلوم الطبيعية والكيميائية . أما الحالة الصوفية - كما يلاحظ المرحوم الدكتور إقبال - فإنها تصلنا بالحقيقة وصلأ يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه ، فإذا الحقيقة قد تداخلت فيها البواعث المختلفة ، وتآلفت منها جميعاً وحدة واحدة غير قابلة للتحليل ، ولا أثر فيها للتمييز المعهود بين الذات والموضوع . والحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فنأء موقوتاً . وإذا اعتبرنا حال المريد وجدناها " موضوعية " لدرجة كبيرة ، ولا يمكن أن تعد مجرد عزلة في تيه الذات الخالصة (٣٦٧) .

وهذا بلا شك كلام غريب يجعل من " الحالة " التي تعتمل في دوائر نفس الصوفى ، حالة " موضوعية " وهى كما نعلم " ذاتية " خالصة .. فعلى أى أساس بنى الدكتور إقبال فكرته هذه فضمنها تصريحاً يقرر فيه أن الحالة الصوفية موضوعية إلى درجة كبيرة ؟!..

نتجى الإجابة من تحليل الدكتور إقبال نفسه لخصائص المعرفة المباشرة للحالة الصوفية التي يرى أن لها نظيراً يشبه المعرفة العادية ، وربما كانت مندرجة تحت نوع من أنواع هذه المعرفة (٣٦٨) .

وهو في سياق هذا التحليل يتساءل عن كيفية إمكان معرفة الذات الإلهية - بوصفها ذاتاً أخرى مستقلة - معرفة مباشرة . فإن مجرد كون الحالة الصوفية حالة سلبية غير قاطع في الدلالة على غيرية الذات المدركة . لكن مثل

هذا التساؤل ينشأ في العقل ، وسبب نشوئه في العقل ، إننا نفترض فرضاً مسلماً أن أسلوب الإدراك الحسى الذي نعرف به العالم الخارجى هو عين أسلوب العلم بكل شئ آخر . ولما كان هذا الفرض الذي ينشئه العقل ، فرضاً قائماً على الإدراك الحسى فقط دون غيره ، فقد صار صدقه على المعرفة المباشرة التى تحدث في الحالة الروحية ليس بلازم ، ولا هو داخل في نطاق إدراك الحالة الصوفية ، إذ لو كان أسلوب الإدراك الحسى هو عين أسلوب المعرفة بكل شئ لما استطعنا أبداً أن نتأكد من حقيقة أنفسنا ذاتها (٣٦٩) .

والقياس التمثيلى الذي يستخدمه الدكتور إقبال لتأكيد فكرته التى يرى فيها أن المعرفة المباشرة في الحالة الصوفية ليست من غير نظير ، بل تتشابه مع المعرفة العادية ، ولأجل ذلك هي من هذه الجهة تعد " موضوعية " إلى درجة كبيرة . نقول : إن القياس التمثيلى الذى يستخدمه لما يقع في حياتنا الاجتماعية كل يوم يطرحه في سؤال كهذا : كيف نعرف في معاشرتنا للناس عقول غيرنا؟ ونجئ الإجابة بأننا نعرف أنفسنا وطبيعتنا بالتأمل الباطنى وبالإدراك الحسى على الترتيب . وليس لنا حس خاص يعرفنا عقول غيرنا . والأساس الوحيد لمعرفة بالكائن العاقل الموجود أمامى هو حركاته الجسمية التى تشبه حركاتى فاستنتج منها حضور كائن عاقل آخر . أو قد نقول ما قاله الأستاذ رويس : وهو أننا نعرف أن معاشرتنا حقيقيون ، لأنهم يستجيبون لإشارتنا ، وبهذا يزودوننا باستمرار بما هو ضرورى لإستكمال المعانى الجزئية الموجودة في عقولنا ، ولا شك في أن الاستجابة هي المحك الذى يُعرف به وجود نفس واعية . ودليل " إقبال " على ذلك هو أن القرآن يرى أيضاً هذا الرأى ، ففى قوله تعالى

في سورة " غافر " : ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (٣٧٠) ؛ تأكيد
لوعى النفس بالاستجابة . وقوله تعالى في سورة " البقرة " : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ
عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ (٣٧١) .

وينتهي الدكتور إقبال - رحمه الله - إلى هذه النتيجة التي يقول فيها :
ومن الجلى أنه سواء أخذنا بمقياس الدلالة الجسيمة أو بالمقياس الغير الجسمى
الذى يقول به " رويس " وهو الأنسب ، ففي الحالتين تظل معرفتنا بالعقول
الأخرى أمراً استنتاجياً لا غير . ومع ذلك فإننا نشعر أن معرفتنا للعقول الأخرى
معرفة مباشرة ، ولا يخامرنا الشك مطلقاً في حقيقة تجربتنا الإجتماعية (٣٧٢) .

لئن كان هذا الكلام غريباً في جعل الحالة الصوفية هي حالة
"موضوعية" ، فإن غرابته ناشئة عن محاولات الدكتور إقبال إدراج المعرفة المباشرة
في الحالة الصوفية تحت المعرفة العادية التي يمكن أن تتصف بكونها "موضوعية".
وهى - كما ترى - محاولات نقد واعتراض على آراء بعض المفكرين الذين لا
يؤيدون حقيقة النفس الشاملة ، ويرفضون كون الحالة الصوفية وما يترتب عليها
من معرفة مباشرة ، موجودة في واقع العقل والفكر ، ومن ثم فهي منقطعة تماماً
عن الوعى العقلى العادى .

يرفض الدكتور إقبال - رحمه الله - هذا القول بشده ، وينقده بعنف
ويرده على صاحبه - ولعل صاحبه هو المفكر الأمريكى وليم جيمس - فإن
اختلاف حال الصوفى عن الوعى العقلى العادى ، ليس يعنى انقطاعها عن الوعى
الطبيعى - كما فهم خطأ الأستاذ وليم جيمس - لكأنما حال الصوفى هذه في
رأى الدكتور إقبال هي حال منبثقة عن الوعى الطبيعى ، غير منقطعة عنه ، وهى

من هذه الوجهة موضوعية ، غير أنها تتجاوز هذا الوعى في استحالة تحليل
مدركاتها بالكيفية التى نحلل بها الإدراك الحسى .

ومع ذلك ، ففى كل من الحالتين هناك نفس الحقيقة التى تتأثر
بها ، فالوعى العقلى تبعاً لحاجتنا العملية إلى التكيف مع البيئة التى نعيش
فيها ، يتناول تلك الحقيقة بالتجزئة والتقسيم حسبما يختار لنفسه من مجموعات
متميزة في بواعث الإستجابة . أما الحالة الصوفية ، فهى كُلى متكامل لا يقبل
تجزئة ولا تحليلاً ولا يخضع لعوامل الانقسام والانتقاض . ومن أجل ذلك ،
فإنها تصلنا بالحقيقة وصلّاً يشبه الطفرة التى تعبر بنا طريق الوصول
إليها كلية . ولكون اتصالنا بالحقيقة على هذا النحو ، فلا جرم من أن تتداخل
فيها جميع البواعث المختلفة ، ومع كون المعرفة الصوفية لا يُطلع عليها ، لأنها
من غير شك أمرٌ باطنٌ ، فإن ذلك يرجع إلى أن الحالات الصوفية والمعارف
الدوقية في جوهرها أشبه بالشعور منها بالعقل . والشعور هنا شعور غير ملفوظ
لم يحسه العقل المستطرد في التعبير . وفي هذه النقطة التى يشير إليها الدكتور إقبال
تأكيد لإختلاف المعرفة الصوفية عند الصوفى ، عن المعرفة الفلسفية عند
الفيلسوف . يدور الفيلسوف في دائرة مغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفرض
الفروض ، ليصل عن طريقها إلى فكرة جافة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا
روح ، حقيقة صورية محضة لا تخرج عن ضميره ولا تمس وجدانه ، بينما يعيش
الصوفى في كنف المعرفة الدوقية ويحيا الحياة الروحية الخصبية يشعر فيها بالسعادة
العظمى - لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب ، بل من أجل اتصاله بها
وشعوره بالاتحاد معها ، شعوراً ذوقياً لا عقلياً (٣٧٣) .

وتمشياً مع الفكرة التي يريد د . إقبال أن يؤكددها وهي : أن مجال التجربة الصوفية من حيث هي سبيل إلى المعرفة ، مجال حقيقي ، لا يقل في ذلك عن أى مجال آخر من مجالات التجربة الإنسانية ، ولا يمكن تجاهله - ناقداً ومعتزلاً مفكرين تجريبيين - بمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسى . كما لا يمكن أن نبخس القيمة الروحية للحالة الصوفية بوصف الظروف العضوية التي يبدو أنها تسبب حدوث تلك الحالة .

نقول ، تمشياً مع الفكرة التي يريد مفكرنا تأكيدها يرى أنه ينبغي أن يلاحظ إن الشعور الصوفى ككل شعور غيره فيه عنصر من الفكر أيضاً ، وبسبب هذا العنصر على ما أعتقد - والكلام للدكتور إقبال - يسعى الشعور الصوفى إلى أن تكون له صورة فكرة . ولما كانت طبيعة الشعور تسعى دائماً إلى إلتماس الإفصاح عن نفسها في الفكر ، ظهر أن من أخص مظاهر التجربة الباطنية ، هو وحدة الشعور والفكر باعتبارهما مظهرين لوحدة واحدة من هذه التجربة ، أحدهما مظهرها الأزلى الخالد ، والآخر مظهرها الزمانى المعين (٣٧٤) .

ولربما كان العقل في مجال التجارب الدينية جزءاً لا يتجزأ من الشعور ، لكأنما هناك فارق بين العقل الشاعر شعوراً دينياً ، والعقل الذى لا يعرف للشعور بهذه التجارب باباً يطرقه أو يمكن أن يطرق فيه المعرفة الشاعرة والمباشرة . على أن الشعور المبهم يسعى إلى تحقيق مصيره في فكرة ، وهي بدورها تتجه إلى أن تتخذ من ذاتها الثوب الذي تظهر به للعيان . ويقول د " إقبال " وليس من التعبير المجازى البحث أن نقول إن الفكرة والكلمة تتولدان

في وقت واحد من منبت الشعور " (٣٧٥) . والمعنى الذي يقصده الدكتور واضح وبسيط غاية البساطة ، إذ لما كان مظهر التجربة الصوفية في وحدتها الواحدة يتمثل في " الزمان المعين " هذا بالإضافة إلى المظهر الأبدى الخالد والذي يعنى به الشعور ، فقد صار المظهر الزمانى المعين الذى يتمثل فى الفهم المنطقى (الفكر) لا يستطيع إلا أن يعد الفكرة والكلمة من حيث أنهما وليدتان في وقت واحد من منبت الشعور ، واقعتين في ترتيب زمانى معين . وعلى هذا يتحتم خلق مشكلة في تصورات الفهم الإستاتيكي الجامد ، لكونه يعتبر الفكرة والكلمة منعزلتين وكأنهما صادرتان عن طبيعتين مختلفتين ، من غير أن يكون هناك اعتبار لفهم أن اللفظ أحياناً قد يوحى وهو لا يوحى ساعة أن يوحى إلا كلمة وفكرة تتولدان من مصدر شاعر .

ويعضى الدكتور إقبال مؤكداً فكرته عن خروج الحالة الصوفية إلى ميدان التجارب العامة قائلاً : " واتصال المرید بالذات الأزلية ، ذلك الاتصال المباشر الذى يبعث في نفسه شعوراً بأن الزمان المتجدد لا حقيقة له ، لا يعنى الإنقطاع التام عن الزمان المتجدد . فالحالة الصوفية باعتبار تفردھا تظل متصلة بالتجربة العامة على وجه ما ، ويتضح هذا من أن الحالة الصوفية سرعان ما تتلاشى وإن كانت بعد ذهابها تخلف في النفس إحساساً عميقاً بالسلطان . في الصوفى والنسبى يعود كل منهما إلى مستوى التجربة العادية مع فارق هو أن عودة النبىء.. قد تكون مفعمة بمعان للبشر لا حد لها " (٣٧٦) .

بهذه المحاولات التأكيدية يطلعنا الدكتور إقبال على أن الرياضة الدينية

- في رأيه - هي في جوهرها حالة من حالات الشعور لها ناحية فكرية ،

لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم ، وعندما يُعرض على حكم للتسليم به وهو يزعم أنه يفسر ناحية معينة من نواحي التجربة الإنسانية بعيدة عن متناولي ، فمن حقى أن أطلب بضمان لصدقه . والضمان الذى يقدمه الدكتور إقبال لصدق الرياضة الصوفية هو البرهان العقلى ويعنى به التفسير النقدى المجرد من مسلمات التجربة الإنسانية ، وغايته على وجه عام ، الكشف عما إذا كان تأويلنا يودى في النهاية إلى حقيقة تماثل نفس الحقيقة التى كشفتها لنا الرياضة الدينية . هذا عن البرهان الأول (العقلى) .

أما البرهان الآخر فهو البرهان العملى الذى من شأنه أن يحكم على الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها . ولعل هذا البرهان العملى هو الذى سنستخدمه النى تأكيداً للتجربة الدينية ، إذ إن فيه من الإعجاز العملى ما يجعله مفعم بمعان للبشر لا حد لها . ويذهب د . إقبال بعد بحث المعرفة الرياضية الدينية إلى أن العقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية ، ولكن من الواضح كذلك أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التى هي موضوع العلوم المشتغلة بالطبيعة . فالدين ليس هو علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذى يبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية ، ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التحارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذى يختلف عن ميادين العلوم التجريبية السابقة كل الاختلاف ، والذى لا يمكن رد أسسه إلى أسس أى علم آخر (٣٧٧) .

ومع كل ما في التجربة العلمية من اختلاف عن التجربة الدينية ، ومع الفارق الكبير بين ميدان العلوم الطبيعية وميدان التحارب الدينية ، إلا إننا

لا يمكننا عزل التجربة الدينية عن الواقع . وهذه هي جهة " الموضوعية " التي كشفها الدكتور " إقبال " في الحالة الصوفية ، وأصر على كشفها إزاء التعارض القائم بين وجهتين للنظر ، إحداهما تجعل من الدين مجرد إختراع محض خلقته الرغبات البشرية المرفوضة لكي تجدد لنفسها جنة خيالية لحركة حرة من غير عائق ، وهم يقولون أن العقائد والآراء ليست شيئاً أكثر من نظريات بدائية عن الطبيعة ، حاول البشر استخدامها في تخلص الحقيقة من بشاعتها الأصلية ، وإظهارها في صورة أقرب إلى هوى القلب مما تسمح به حقائق الحياة .

والوجهة الثانية للنظر ، هي الدفاع عن العقائد الدينية ذات الدلالة الميتافيزيقية التي تنطلق من أن وجهة النظر الأولى إذا صدقت في حكمها على الدين عموماً ، فهي لا تصدق على جميع الأديان بصفة متساوية . على أن تبيان وجه الحق والأنصاف بالنسبة للدين يتمثل في أنه أصر على وجوب التجربة الواقعية في أخياة الدينية قبل أن يدرك العلم ضرورة ذلك بوقت طويل . فإذا كانت جهود العلوم الطبيعية تحتكم على التجربة الحسية والواقعية وتنطلق من الواقع في أول مقام . فإن الدين كذلك قد وجه اهتماماً كبيراً إلى الواقع ، وإلى تغييره - إن بالقول وإن بالفعل .

والخلاف بين العلم والدين لا يرجع إلى أن أحدهما يقوم على التجربة الواقعية ، وأن الآخر لا يقوم عليها . لا .. فكل منهما يبدأ ببحث التجربة الواقعية . أما اختلافهما فيرجع إلى خطأ الرأي القائل بأن كلاهما يتناول التفسير لنفس الأسس التي للتجربة الإنسانية . وننسى أن الدين الذي يرمى إلى بلوغ المعنى هو نوع خاص من أنواع التجربة الإنسانية (٣٧٨) .

ونزيد نحن هذه النقطة إيضاحاً من جانبنا فنقول : إنه إذا كان العلم يهدف إلى تجزئ الواقع من خلال تجاربه ، فإن الدين يهدف إلى تجميع أجزاء التجربة الواقعية في صورة كلية عامة بعد أن يصعد بالتجارب الذاتية من دنيا الواقع إلى حيث مكانها الحقيقي ، ولا تزال الحالات التي يكون فيها الشعور الديني قوياً مهما صعدت عن دنيا الواقع ، متصلة بميدان التجربة العامة والممارسة الإنسانية الواقعية . فالدين إذا كان ينطلق بالسريرة الإنسانية من دنيا الواقع إلى ما بعده ، فهو أيضاً لا ينطلق بالشخصية الواقعية ولا بمظاهر الحس والعيان ، ولا يحرم المتدين من الحياة الواقعية .

والرأى عندنا أن العلم يخطئ إذا هو فسر التجربة الدينية ممثلة في "حالة" روحية بنفس التفسير الذي يفسر به التجربة العلمية . ويخطئ رجل الدين إذا هو أراد من العلم أن يتجاوز حدوده فيفسر التجربة الشعورية والدينية تفسيراً علمياً . لهذا مجال ، ولذاك مجال آخر . ولا ينبغي أن يكون هناك خلط بين الدين والعلم ؛ كما لا ينبغي أن يكون هناك خلط بين الفلسفة والدين .

بهذه المحاولات الجادة في تحليل الحالات الصوفية وربطها بنظائرها الواقعية ، وميدان التجربة الحية التي يعيشها الإنسان على نحو ما رأينا فيما قد سلف ، يمكننا القول بأن الحالة الصوفية لا تخضع للتحليل ، وهي لا تخضع ولا تريد أن تخضع مثل هذا الخضوع إلا لأن ورائها شعوراً دفيناً في أغوار النفس الإنسانية ، لكن هذا الشعور ، كما أنه يتولد عن التجربة الروحية ، كذلك يتولد عنها الفكر الذي من شأنه أن يخرج الحالة من حيز الكمون إلى رحابة التعبير .

لكأنما الفكر هو أداة للتعبير والإفصاح عن الشعور الشاعر الكامن الدفين، ولطالما اشترك ميدان الفكر جنباً إلى جنب مع ميدان الشعور في صقل التجربة الروحية وتفسيرها وتبيان خصائصها وأشراتها ، فهي إذن لم تعد ذاتية خاصة بمقدار ما هي إنسانية وحيوية وعامة .

غاية الغايات في هذه المسألة ، أن الشعور بوصفه مظهراً أبدياً خالداً هو " قيمة كبرى " من قيم الوجود الإنساني لا مثيل لها ولا نظير ، وإنه ما دام كذلك، فلا يخلو شعور قط من معنى من معاني التفكير والتعبير ؛ ولطالما ارتدنا بالفكر إلى القيم الشاعرة في حياتنا الثقافية ، وغيرها من الحيات ، فقد جعلنا من الشعور ركيزة أساسية من ركائز الوجود الحضارى للإنسان على التخصيص .

جهة الشعور العميق في الإنسان الشاعر هي جهة الفاعلية تكمن وراء التقدم في الفكر وفي الرأى ، وفي نماذج الاعتقاد ، فإذا خلا الفكر من دفعات الشعور من ورائه ، فلم يعد فكراً إنسانياً راقياً بقدر ما هو عملية عقلية معزولة عن نوايى الوجدان .

الاتصال .. ومفهوم العقل في الإسلام :

لقد سبقت لنا الإشارة في المحور الثاني " الاتصال كفكرة " وفي آخر جزئية تعرضنا لها ، إلى أننا سنبحث في المحور الثالث : " الاتصال .. كحالة " مقالة العقل في الإسلام وعلاقتها بالاتصال ، دليلاً على قولنا بأن العقل في القرآن - كما تقدم - ليس هو العقل الفلسفي - كما عناه أرسطو ، أو كما عناه ابن رشد ، ولكنه عقل مروض بمقياس الشرع ، رامين إلى إعتقاد القول بفصل الاتصال بين الدين والفلسفة . وقلنا إننا سنأخذ " الحارث بن أسد المحاسبي " مثلاً على ذلك ، فهو يكاد يكون الصوفي الأول الذي أفرد للعقل رسالة خاصة ، وذلك في كتابه " العقل وفهم القرآن " .

(١)

بين العقل في الإسلام ، والعقل في الفلسفة النظرية ، فروق تجعل الأول مختلفاً عن الثاني في كثير مما يذهب إليه . وفي مجال التفرقة بين العقل الفلسفي الذي يجعل النظر العقلي غاية أساسية له لا يعرف لها حداً ، وإنما يمضي مع البحث العقلي إلى درجة لا يقف عندها ، ولا يعرف للطموح حداً حين يتعلق الأمر بالمعرفة العقلية التي تستند إلى العقل النظري المجرد . وبين العقل في الإسلام ، وهو - كما قلنا - عقل مروض يمضي بالمعرفة إلى أقصى ما يستطيع ثم يستوقف إذا هو عاجز عن إدراك ما لا يمكن إدراكه من غيبات ، ثم يحيل إلى ما بعده ، وهو مؤمن بقدراته المحدودة في هذا الميدان ، والتي أصبح بها عقلاً مروضاً على الإحالة بعد البحث والتحقيق ، وهو خليق - من بعد - أن يقف

عند حدوده ويكف عن طموحاته في المعرفة وكشف المغيبات ، فإذا أحوال إلى ما فوقه يحيل وهو راض وقنوع فيوفر لصاحبه جهد البحث فيما لا طائل تحته .

بين هذا وذاك فروق فارقة تجعل العقل الفلسفى غير العقل في الإسلام . فمن خصائص هذا العقل الأخير أنه مبطن بالشرعية مروض على الإحالة . وما كان العقل الشرعى مروضاً على الإحالة إلا لكونه عقلاً عملياً يسلك من يهتدى به سبيلاً مختلفاً عن السبيل الذى يسلكه صاحب العقل المفرط في البحث النظرى الخالص ، فهو يبحث على المعرفة الجامعة بين العلم والعمل ، أو بين النظر والتطبيق ، أو بين الحياة الفكرية والحياة المعاشة فعلاً في الواقع العملى .

هو عقل يبحث على العبادة التى توصله إلى الله تعالى ، ولا يجعله خاضعاً لشروط وخصائص من شأنها إذا ألتزم بمواقفها أن تخرجه عن هذا النطاق الفعال .

جاء القرآن بعقل أراد منه أن يكون هداية إلى سواء السبيل ، ولم يأت بعقل يخالف سبيله ويزج بمن يسلك طريقه في متهاتات الضلال . فمعظم الآيات التى وردت في معنى العقل في الكتاب الكريم إنما تؤكد العقل على هذا المعنى ولا تزيد . جاء العقل في الكتاب ، لفهم آيات الله في الكون وفي الحياة وفي القرآن نفسه .. لماذا ؟! .. ليكون عبرة لهداية الإنسانية إلى طريق الله ، ولم يأت ليكون ضلالاً لها عن هذا الطريق . ومهما كان من تطلعات العقل الطمّاحة إلى مزيد من المعارف والعلوم ، ومهما تعلمنا من العقل النظرى ما شئنا أن نتعلم ونفهم وندرك من منا شطه الجوّالة وإتجاهاته الصوّالة إلى مزيد من الوعى والاستنارة لهاته المعارف والعلوم ، فلن نؤجر على الحقيقة حتى نعمل بما نعلم ،

ونطبق على حياتنا ما قد عرفنا ، كما جاء في حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم : " تعلموا ما شئتم أن تعلموا ، ولكنكم لن تؤجروا حتى تعملوا " .

وقد صدق سيد الخلق - صلوات الله عليه - لأنه - وهو الذى لا ينطق عن هوى - أدرك أن مجال التطبيق بعد المعرفة هو الذى يقدم الأمة ، في حين يؤخرها كل التأخر تعلقها الواهم بالكلمة حين تكون ثرثرة فارغة من مضمون عملى . فالعقل في الإسلام مصبوغ بالصبغة العملية ، ومصحوب بالواقع التجريبي : يغيره ويعدل من وجوده ويجعله صالحاً للحياة الكاملة ، وإذا هو ارتفع ارتفعت به هذه النزعة العملية والسلوكية ، وإذا انتكس وانحدر انتكست وقائع الحياة التجريبية وانحدرت إلى حضيض التسفل والاعطاط .

ومن ها هنا ، تختلف الفلسفة عن الدين ، فمنهج الفلسفة منهج نظري عقلى برهاني لا يسعى إلى عمل ولا يرتكن إلى تطبيق ، وإنما سعيه الدؤوب يتجه نحو الرأى والتنظير ولا يتجه نحو العمل والتسليك . منهج الفلسفة أقرب إلى الخيال منه إلى الواقع ، وبينما المنهج هكذا في الفلسفة ، يجرى المنهج في الدين : تجربة عملية وسلوكية ، والعقل فيه - إن لم يؤدّ إلى العمل والتطبيق - فهو خرافة واهمة وثرهات عجائز .

أمضى بالعقل إلى حيث تستطيع أن تمضى ، فإن أوصلك بعد هذا المضىء إلى معرفة ما ، أو إلى علم بعينه ، فما أنت بمستطيع أن تقول عنه إنه عقل إسلامي إذا لم تطبق هذه المعرفة على حياتك الواقعية . ولن تقدر على أن تصفه بالصفة الدينية - كما جاء في الدين الإسلامى - إذا لم يكن هذا العلم الذى كنت قد توصلت إليه بعقلك حين أمضيته فيما تشاء ، خادماً في مجال

العمل ، لأن العمل هو عنوان الأجر يوم تعقد للخلائق موازين الحساب ، بل هو عنوان التقدم في الحياتين الدنيوية والأخروية .

فالعقل في مجال الدين غير العقل في مجال الفلسفة ، فبينما العقل في الإسلام سلوك ونظام نحو معرفة السلوك الذى يليق بمسلم يشهد الوحدانية عقيدة له ، يكون العقل في الفلسفة كلاماً خاوياً من مضمون عملى . صحيح أن الفلسفة تعلمنا كيف نفكر ، وأن كلمة العقل فيها منهج يفرز الفكرة على النحو الذى يسرها أن تكون واضحة بذاتها ، فيوفر لها الاستقلال والتمييز ، وأن الأنظمة الفكرية - ومنطقها الإستاتيكي الجامد - التى شهدناها من لدن طاليس اليونانى إلى آخر فيلسوف في الفكر المعاصر - إن كان في الفكر المعاصر فلاسفة على الحقيقة - إن هي إلا محاولات مخلصة يملئها منطق العقل الصارم ، نحو وضوح الرؤية .. لكن هل هذه المحاولات أيا كانت درجة إخلاصها يمكن لها أن تخضع للسلوك والتطبيق !!؟ .. وهل منطق العقل الصارم الذى تعلمنا الفلسفة إياه يجوز تطبيقه على حياتنا المعاشة بحيث يهدى العقل ، مع التطبيق ، ظمأ القلب إلى الإيمان ، ويشفى من ثم ، غُلة الوجدان ؟! .. والإجابة على ذلك بالنفى . فليس هذا من إختصاص العقل الفلسفى ، ولا هو من فرائضه الفكرية ، وإنما هو شئ مختلف ، مكانه الأوحد في العقل العملى الذى من شأنه أن يطفى غلة الوجدان الدينى ويمضى به إلى طريق الهداية والبصرة والقدرة على الإتصال بالله ، اتصالاً يجئ فيه الأمر موكولاً إلى السريرة الإنسانية ، وإلى الضمير النشط الفعال ينحو بالفكرة منحى التطبيق ويخرج منها نماذج حية وصالحة لحياة الأحياء .

(٢)

ولننظر الآن في بعض الآيات القرآنية التي تضيء على العقل في الإسلام طابعه العملي ، ولا تتجاوز هذا الطابع في كثير من الآيات التي ورد ذكرها في أكثر من ثمانية وأربعين موضعاً ، ونحن لا نريد أن نأتى بها على كثرتها هنا مع علمنا بضرورة وضعها في هذا الموضع ، ولكن المجال لا يتسع إلا لنموذج أو نموذجين لكفاية الدلالة على أن العقل في الإسلام عقل عملي ومختلف عن العقل في الفلسفة العقلية . وإذا قلنا إن العقل في الإسلام عقل عملي ، فإنما نريد بهذا أنه عقل شرعى مروض ، وإذا قلنا إنه شرعى ، فإنما أردنا له أن يكون إلهياً يجعل الله أمامه فيهتدى بهدى الله لا بهدى نفسه ، وليعلم أن كلام الله من الله لا من أحد سواه ، فلو كان عقلاً إلهياً حقاً لعقله ولعقل من معناه ما يدفعه دفعاً إلى طريق الله تعالى . كما في قوله تعالى في سورة " العنكبوت " ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ، وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ (٣٧٩) . وقوله تعالى في سورة " البقرة " ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ . وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِبَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٣٨٠) .

فمن معاني العقل الإلهي أنه يجيء في القرآن هداية وعبرة ، فإذا تجمعت الفكرة حول العبرة في المعنى المقصود من النص القرآني ، كانت الهداية أصلاً صريحاً من أصول الاعتقاد مقرونة بالفهم عن الله جرياً على تركيز الفكرة في المعنى ، ثم لا يزال الفهم قاصراً ما لم ينزل صاحبه منازل العمل والتطبيق . خذ

مثالاً على ذلك .. هناك من الخلق الكثير من كان ضالاً فلم يهتدى ، فلماذا لا نعقل نحن حال هؤلاء الذين حكموا على أنفسهم بالضلال؟! .. أنكون من قلة العقل بحيث نمكث في الضلال والإضلال كما مكثوا؟! .. وإذن فإما الهداية، وإما العقابة التى تنتظر الضالين . إما العقل الذى يقود إلى الصراط المستقيم ، وإما السفه الذى يؤدى إلى الكفر بعد الغفلة عن طريق العقل الذى هو طريق الهداية إلى طريق الله . فإذا اتصف أحد باللا عقل ، فلأنه لم يستخدم عقله في الهداية إلى الطريق ، أو أنه قد استخدمه في غير ما هو أهل له من مدركات العيرة والهداية ثم الإرشاد إلى العمل النافع والسلوك الصالح : ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا ، أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ . هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ . أَصَلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ (٣٨١) .

لقد أغوى منكم الشيطان خلقاً كثيراً ، فأهلك من قبلكم أناساً بالغواية والإضلال ، أفلا كنتم قوماً تَعْقِلُونَ؟! .. أفلا كنتم أهلاً لاستخدام العقل فيما جعله الله هداية وتبصرة لقوم ينظرون فيتعظون؟! .. أفلا كنتم بعقولكم هذه تفرقون بين الغواية التى يوقعكم بها الشيطان في برائن الكفر والضلالة ، وبين ما يمكن أن تكونوا فيه قوماً عاقلين على الحقيقة يهديكم منار العقل إلى صراط الله المستقيم . أفلم تسبوا في الأرض فتكون لكم من القلوب الفاهمة عن الله ما تعقلون بها أو من الآذان السَّمْعَة لكلمة الحق ما تسمعون بها؟! فإنها حقاً : ﴿ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ (٣٨٢) .

لماذا يفركم بالله الغرور؟! و ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا ، وَمِنْكُمْ

مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ ، وَلَبِغُوا أَجْلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣٨٣﴾ . لماذا يغركم بالله الغرور ، ولقد اتخذتم إلهكم هوى فانتم تعبدون أهواءكم ، ولا تعبدون الله : ﴿ أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَاهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا . أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ، إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ (٣٨٤) .

ومادام الحال على هذا النحو من السفه والضلالة وقلة العقل ، فهذه إذن جهنم التي كان رسلكم وشياطينكم يعدونكم بها . فادخلوها اليوم بسبب ما كنتم تكفرون بنعمة العقل وتؤمنون برسلكم وشياطينكم لما أنكم خضتم وراء كل رسول يدعو إلى الكفر وشيطان يحث على العصيان . وليس كل رسول تتخذونه ولياً لكم يدعو إلى مرضاتي ، بل رسلكم هذه ليست مني ولكن هي من أنفسكم . ومن شأن رسل الغواية والانحراف عن قانون الفطرة الذي هو كذلك قانون العقل الغريزي أن تشجب عن العاقل عقله ، فلا يهتدى إلى ما يقوله الرُّسل الحقيقيون .. : ﴿ يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا ، إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي ، أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (٣٨٥) .

وإنكم لو عبدتموني حق العبادة ، لتخليتم عن رسلكم ، ولكانت عبادتكم طاعة لي بالعقل وهداية تؤدي بالضرورة إلى صراط مستقيم : ﴿ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٣٨٦) . ولكنكم - ويا للأسف - اتبعتم شياطينكم التي تحث على الكفر ، فلم تحذروا عدوكم الذي أضل منكم أجيالاً كثيرة .. : ﴿ أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴾ ؟! " .

وفي نهاية هذا الموقف العصيب المهين يعلن الجزاء الأليم ، في تهكم وتأنيب ، وهو مشهد من المشاهد العجيبة التي يسوقها القرآن - كما لاحظ ذلك الأستاذ سيد قطب (٣٨٧) .

﴿ هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ . أَصْلَوْهَا الْيَوْمَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴾ !!

ولا يقف المشهد عند هذا الموقف المؤذى ويطويه ، بل يستطرد ، فإذا مشهد جديد عجيب : ﴿ الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ ، وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ ، وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾ (٣٨٨) .

وهكذا ينجح بعضهم بعضاً ، وتشهد عليهم جوارحهم ، وتفكك شخصيتهم مرقاً واحداً يكذب بعضهم بعضاً . وتعود كل جارحة إلى ربها مفردة ، ويثوب كل عضو إلى بارئه مستسلماً . قال الأستاذ "سيد قطب" في وصف هذا المشهد الأخير : " إنه مشهد عجيب تذهل من تصوره القلوب " (٣٨٩) ؛ ونحن نقول : إن هذا المشهد العجيب والرهيب الذي تذهل من تصوره القلوب هو نفسه المشهد الذي يتخلى فيه العبد عن مزية العقل عن الله ، ليتخلى برزية الغفلة والسفه والجهالة . وإنه لو تحلى بمزية العقل ، لصار العقل بهذه المثابة ضرورة عاصمة عن الغفلة والنكايه ، عاقلة عن ربها مطالب الصدق والهداية : أوامره ونواهيه ومحاذيره ، لا جَرَمَ أنها الضرورة الباقية في نشاط الإنسان الروحاني ، ضرورة تدفعه إلى العمل والسلوك بعد الإيمان والإعتقاد إذا هو عرف على الحقيقة معنى الإيمان ومرمى الاعتقاد هداية من عند الله إلى صراطه المستقيم .

هذا .. ولا نعدم وجود بعض الأحاديث النبوية التي تشير إلى العقل الشرعى على صفته العملية ، فمما رواه أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠هـ) في " الحلية " (٣٩٠) ، بسنده إنه قال : "أن أبا بكر الصديق رضى الله عنه خرج ذات يوم فاستقبله النبی صلى الله عليه وسلم فقال له " بم بعثت يا رسول الله ؟ قال : " بالعقل " قال : فكيف لنا بالعقل ؟ فقال النبی صلى الله عليه وسلم : " إن العقل لا غاية له ولكن من أحل حلال الله وحرّم حرامه ، سمى عاقلاً ، فإن اجتهد بعد ذلك سمى عابداً ، فإن اجتهد بعد ذلك ، سمى جواداً . فمن اجتهد في العبادة وسمح في نوائب المعروف بلا حظ من عقل يدلّه على اتباع أمر الله عز وجل واجتناب ما نهى الله عنه ، فأولئك هم الأخسرون أعمالاً الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا " .

وروى بسنده أيضاً عن أبي سعيد الخدري أنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " قسم الله عز وجل العقل ثلاثة أجزاء ، فمن كُنَّ فيه كُملَ عقله ، ومن لم يكن فيه فلا عقل له : حسن المعرفة بالله عز وجل ، وحسن الطاعة لله عز وجل ، وحسن الصبر على ما أمر الله عز وجل " (٣٩١) .

ومن هذه الأحاديث ما ينسب إلى الرسول أنه يقول ، بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكملهم عقلاً ، وإن لم يكن أكملهم عبادة . كما أنه يوجد في هذه الأحاديث - إن كانت صحيحة - هذا الحديث : إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يُجزى يوم القيامة إلا بقدر عقله " . ولعل أول من جمع الأحاديث التي ورد فيها ذكر العقل

في كتب خاصة ، هو " داود بن المحبر " ، ذلك أنه قد عُني في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام الفكري بالتأليف في " العقل " (٣٩٢) .

ولقد شكك " ابن تيميه " في الأحاديث الواردة عن " داود بن المحبر " فقال إنها ضعيفة ، بل وموضوعة ، ومنها حديث العقل المشهور وهو : " أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أدبر فأدبر ، فقال فوعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على منك فبك أخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب " وما كان مثل هذا التشكيك ، إلا لأن " داود بن المحبر " ما زال معروفاً بالحديث ، ثم تركه وصحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه . ويقال إن كتاب " العقل " الذي ألفه داود ، هو مجموعة من الأحاديث تشيد بالعقل وفضله في المعرفة . وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شيء صحيح موثوق بصحته ، كما يؤكد نقده الرجال والأسانيد (٣٩٣) .

ونحن لا يعني من هذا كله إلا ما يعنى الباحث من أمر التفرقة الواضحة بين منهجين : منهج عقلى للفلسفة له خصائصه وسماته وموقفه المحدد ، ومنهج عقلى للدين له خصائص وسمات وموقف واضح ومحدد .. لكنه مختلف جُذُ الاختلاف عن قرينه ، وإن كان يقاربه في الرؤية والوضوح ، ويشاكلة في التطلع إلى المعرفة التي يتوخاها النظر وينشدها الذهن . ولسنا نقصد بهذا إلغاء قدرة الفلسفة على وضوح الرؤية في منهجها ، فنستبدل بها رؤية الدين .. لا .. وألف لا .. وإنما أردنا عدم الخلط بين منهجين إذا جاء الخلط بينهما صعب تحديد خصائص كل منهج منهما تحديداً يرفع التناقض والخطأ والالتباس .

(٣)

ولقائل أن يقول : فما بالُ العقل ؟ جاء الحث على استخدامه في كثير من آيات القرآن وأحاديث النبي عليه السلام ، فهلا كان ذلك مدعاة لنا على التوفيق بين ما هو دين وما هو فلسفة ، باعتبار أن الدليل العقلي جزء من الفلسفة لا يتجزأ عنها ؟! .. قلنا أن العقل كما ورد في القرآن والحديث ليس هو العقل في جهود الفلسفة النظرية ، لا لشيء إلا لاختلاف النقطة التي تنطلق منها الفلسفة عن النقطة التي ينطلق منها العقل كما جاء وروده في القرآن والحديث .

نقطة الإنطلاق في الحالة الأولى هي التأمل في الواقع الخارجي ، والبدء بالحق انتهاءً إلى العقل - والعقل هنا هو العقل الطليق الذي لا يعرف حدوداً يقف عندها وهو أعظم المخلوقات بعد الله - ومن الظاهر دخولاً في ما وراءه ، ومن التدرج الطبيعي والمنطقي من العالم المحسوس إلى العالم المعقول . فالنقطة الأولى - إن جاز هذا التعبير - " تحتية " بكل ما تحمله معنى كلمة " التحتانية " من مدلول واقعي ومشاهدة ظاهرية ، ينطلق منها الفيلسوف ، أو يفترض لنفسه مسلمات أولية يستمد منها مبدأه الذي يرتضيه لنفسه ، ويستخلص منه النتائج التي بمقتضاها تكون الصحة المزعومة لهذا المبدأ أو يكون الخطأ المحتوم ، قياساً على قلة موافقه النتائج للمقدمات التي سنها وافترضها مبدأً في عالم التجريد . فالنقطة في هذه الحالة إما أن تبدأ بمسلمة واقعية " تحتية " فيتدرج منها إلى ما بعدها وصولاً إلى ما يريد الوصول إليه . وإما أن تبدأ بفرضية ذهنية في مبدأ مجرد فيهبط منه إلى ما تحته ويدلل على صحة ما يراه خليقاً بإقامة التدليل .

فبينما الأمر هكذا في الحالة الأولى ، إذ نقطة الإنطلاق عند الفيلسوف هي " التأمل " ، يجرى الأمر مختلفاً في الحالة الثانية ، إذ نرى نقطة الإنطلاق " فوقية " بكل ما تحمله معنى كلمة " الفوقانية " من دلالة على العلو (٣٩٤) . والإرتفاع ، أو دلالة على كل ما يحيط بضمير الإنسان من علو في النفس وإرتفاع في التهذيب والإدراك - إن صح ها هنا إستخدام لفظة " الفوقانية " على هذا المدلول تجاوزاً (٣٩٥) . وتحت كلمة " فوقانية " أدرج كل ما جاء به " الوحي " غيباً من عند الله ، فإنك إن فعلت ، رأيت نقطة الانطلاق هنا غير نقطة الانطلاق هناك في الفلسفة .. فكيف يجوز التوفيق بين نقطتين إنطلاقهما مختلف ، وهو مما يحتم اختلاف الغاية !!؟

رسالة العقل في الإسلام مع كل ما أشارت إليه آيات الكتاب هي حضور العقل فهماً عن الوحي ، والعقل ها هنا ليس هو بعقل الفلاسفة ، ولا هو بالحجة التي يستند إليها الفيلسوف في محاولة توفيقه بين الفلسفة والدين ، إنما العقل هنا هو " نور الغريزة " الفطري ، كما أراده الحارث بن أسد المحاسبي ، جاعلاً إياه أساساً نستخدمه لفهم القرآن وللعلم به وللعمل على السواء .

وحضور العقل معناه حضور العلم في صدر العالم ، ولا يتم علم العلماء لهم ، ولا لغيرهم ممن يريدون منهم المعرفة ويستنبطون أحكامها ويلتقطون إشاراتهما ، فيتلقون عنهم لطائفها ، حتى يكون العقل قائداً لهم وهادياً : " فأهل العلم بكلام ربهم عز وجل هم أهل الصفاء من الأدناس ، وأهل الخاصة من الله عز وجل الذين أشعروا فهمه قلوبهم وتدبروا آياته عند تلاوته بالبابهم " (٣٩٦) . إنما العزلة عن العقل من قلة الدين ، والبعد عنه هو بُعد

عن التفهيم والتنوير ؛ وهو كذلك بعدُ عن التدبُّين الرشيد . فإذا أحضر الإنسان عقله ، وهو نور الغريزة لدى المحاسنى ، فإنه ملتقى مع ما فى القرآن من نور ورحمة ، وموعظة وبيان ، وحق وبصائر . وحضور العقل على الحقيقة من جانب الإنسان يؤهله إلى أن يعظم عنده قدر ما ينال بفهمه من النجاة ، وما فى الأعراض عن فهمه من الهلكة (٣٩٧) . فلا تستغرب حين تجد كلمة العقل ومشتقاته ترد فى القرآن تسعاً وأربعين مرة وتكرَّر مثل هذا التكرار على اختلاف الآيات التى ذكرت فيها مثلما تتكرر كلمة " النور " ومشتقاته ، بنفس العدد تسعاً وأربعين مرة مما يحيطك علماً بأن العقل هنا هو نور الغريزة ، وأن مدلول النور فى القرآن قد يترادف مع مدلول العقل على المعنى الذى يكون فيه العقل فيضاً من الأنوار الإلهية .

ومن شدة تأكيد القرآن على نور العقل فى الهداية إلى الإيمان ، أن الله قد جعل الرجس على الذين لا يعقلون ، والرجس هو السخط أو العذاب ، فكأنه بهذا الاعتزاز بنور العقل كقيمة علوية تهدى الإنسان إلى حقيقة الإيمان ، يقرر بأن الذين لا يعقلون فلا يهتدون هم - من ثم - أهل السخط من الله ، وهم أهل للعذاب بما غيىوا العقل فمنعوه من الهداية وحجبه عن الإيمان ﴿ وما كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ . لكأنما تعلّق الإيمان على المشيئة الإلهية هنا إنما هو إذن للعقل بتعلّق الإذن المعلّق على الله ، وفى غياب إذن العقل لفقه الحكم - حكم المشيئة - يكون الرجس ويحل العذاب ، لأن فى هذه الغيبة تعطيلاً للعقل لا يرضاه القرآن فيقرر السخط والعذاب على الذين لا يعقلون !!..

ولك إن شئت أن تسحب - من فورك - هذا المعنى لتطّبقه على خصائص الحياة العقلية ؛ كما عرفتها العقول على وجهتها المثلى ، فهل ترى في هذا الدين ما يكبل حرية العقل والتفكير ويقيّد دور الفكر في حياتنا العقلية ؟ !! فإذا لم تر شيئاً من هذا كله ؛ فقل : سبحان الله في أسرار هذا "الكتاب" الذي هو نعمة عظمى لقوم يؤمنون .. !!

ولا يبلغ الإنسان ذروة الكمال العقلي ، إلا حين يستشعر المعرفة من الله ، ومعرفة الله أكبر من مستطاع العقل الكامل ، ولأجل ذلك ، كان الله هو أول المعارف ، ففيه تاهت الأبواب عن تكييفه وتحيرت العقول عن إدراكه " (٣٩٨) . فعلى هذه المعرفة سوف تنبني المعرفة العقلية القرآنية ، وسوف يصير العقل موصولاً بالله لأجل اتصال وأكرمه . فكمال العقل عند المحاسبي ، هو الذي يعقل عن الله معرفته ، ويقرّ بعقله إنه عاجز عن إدراك كنه معرفته . وقصور العقل البشري عن إدراك حقيقة الله لا ينقص قيد أمثلة من قيمة العقل لا عند المحاسبي ولا عند غيره من أقطاب التصوف السني (٣٩٩) ؛ وإنما هو على العكس من ذلك تماماً .. اكتمال لهذا العقل وتحديد ممتاز لقيمته . فإن هذه القيمة تبلور من غير شك في وعي العقل لحدوده ، وأولها عجزه عن الإحاطة بموضوع " الله " (٤٠٠) .

وهذا الوعي بعجز الإدراك المعرفي لله إدراك إحاطة وشمول جملة وتفصيلاً ، لا يلغى توقف العقل عن البحث في المعرفة الإلهية توقفاً كاملاً ، إذ العقل عن الله عند المحاسبي يتفرع إلى فرعين : فرع أول يمد خيوطه نحو "الفهم" وفرع ثان يقفز إلى " البصيرة " . فأما العقل في فرعه الأول " الفهم " ، فهو

بمثابة الظاهرة العقلية التي تؤدي إلى إصابة المعنى من ناحية ، والقدرة على التعبير عن هذا المعنى بشكل ما من أشكال البيان من ناحية أخرى . لكأنما العقل باعتباره غريزياً ، لا يخلو من كونه فهماً يصيب المعنى : إدراكاً ونظراً ومنطقاً وإستدلالاً وحدساً معاً ثم إقصاءً للعاطفة وتحكيماً للبدهة .. وكلها عوامل تتداخل في العقل النظري كمنهج عند المحاسبي ، لأنه عقل يحسن التعبير عن ذلك كله بوجه من الوجوه (٤٠١) .

وليس الفهم فهماً سكونياً جامداً ، بل هو على وجه الدقة فهم متحرك وحى معاً ، فهو متحرك بإتجاه الأشياء والظواهر الموجودة في العالم الخارجى على كافة ما يتصل منها اتصالاً مباشراً بالحس أو بالدنيا ، أو ما يتعلق منها تعلقاً مباشراً بالروح وتطلعاتها في عالم الآخرة . وأما لأنه حى ، فذلك لأنه يتصدى لأشياء موجودة لها معان موجودة وخاصة بكل شئ من هذه الأشياء . هو " فهم حى " أشبه ما يكون بحياة هذا الشئ نفسه . فإذا أصاب الإنسان هذا المعنى بعقله ، فقد حقق الفهم ، على اختلاف ما نفهم من معانيه : الحركة والحياة ، واستقام له ، بعد الفهم ، البيان .

أما العقل في فرعه الثانى " البصيرة " ، فهو بمثابة غريزة النفاذ تتخطى معانى هذه الأشياء الواقعية إلى ما بعدها . فالبصيرة العقلية تهدف بهذا التخطى إلى معرفة قيمة الأشياء في جوهرها الإلهى من جهة ، وقيمتها الأخلاقية من جهة ثانية . وإن الإنسان ببصيرته العقلية ليقدر على أن يتعرف على عظيم قدر الأشياء النافعة في الدنيا والآخرة . وهنا يكمن موطن العقل عن الله ، حيث تتحلى للإنسان من خلال هذه التجربة العقلية خصائص المعرفة في طابعها

الإلهي: قدرة الله تعالى في هذا الكون ، وتسخير الأشياء لمنفعة الإنسان ووقوفه على الحكمة من وراء ذلك (٤٠٢) . ولما كان الإنسان عند المحاسبي يطيع الله بالعقل وحده ، وكان العقل الغريزي يفرز فهماً وبصيرة ، صارت البصيرة باعتبارها عقلاً نافذاً إلى المعرفة وكشف حقائق الأشياء ، سبباً في النهاية لطاعة الله طاعة عقلية والاتصال به اتصال هداية وتوفيق .

ليس العقل عند المحاسبي إذن جهداً نظرياً وكفى ، كما هو الشأن عند الفلاسفة ، ولكنه عقل عملي ينحو منحى التطبيق الفعلي لما قد يكون ممكناً بالعقل عن الله من معاني القرآن وأحاديث الرسول . وتهدف مجموعة هذه المعقولات إلى توحي الأخلاق العملية ، والتحلي بأكرم الفضائل الأخلاقية التي تنزه صاحبها عن أن يكون عرضة لمواطن الزلة والغفلة . ولا يكتفى المحاسبي بالإشارة إلى هذه الأخلاق القرآنية فقط ، ولكنه يقدم تحليلاً نفسياً ذوقياً لهذه المعاني الأخلاقية القرآنية .

ولا يخفى ما لكلامه في النفس ومقامات السلوك وأحواله ، من أثر بالغ على من جاء بعده من الصوفية . وإذا كان الغزالي قد تميز بغوصه في أعماق الموضوع الذي يعرض له غوصاً يتيح له النظر فيه من أفق فسيح مديد الأطراف ، وبعلميته المنهجية في النظر ، والتي تصلح أن تكون نموذجاً للمنهج العلمي كيف يكون .. فقل عن الغزالي ما شئت أن تقول : في قوة حجته ، وفي قدرته القادرة على التحليل ، وفي سعة أفقه وغزارة علمه ، وحضور بديهيته ، وفي عقلانية نظريته ، فلن تجاوز الحق . وهو - من بعد هذا كله - قد أستمد ذلك واستقاه من السابقين عليه سواء من الصوفية ، وفي مقدمتهم المحاسبي أو من الفلاسفة .

وكتاب " الأحياء " للغزالي فيه الكثير من كتاب " الرعاية " ، وكما أن للمحاسبي أثاره على الغزالي ، كانت هناك آثاره على الشاذلية الذين نصحوا مرديهم بقراءة " الرعاية " (٤٠٣) .

لقد فرق لنا المحاسبي بين العلم النظري بالإيمان ، والعلم بالإيمان مع العمل ، كما فرق بين نوعين من العمل : عمل ظاهر بحركات الجوارح ، وعمل باطن بحركات القلوب (٤٠٤) . وإنا لواجدون في هذه التفرقة تمييزاً بين ضريين من العقل ، كما هو ممكن التمييز عنده حسبما تشير إليه بعض الأقوال المنسوبة له عند أهل الطبقات . ضرباً العقل : نظري وعملي - كما تقدم - فالعقل النظري لا فائدة منه ما لم يكرع من معين الإيمان . والعقل العملي هو التخلق بأخلاق الكرام من أهل الفضل الذين هم يعملون بحركات القلوب ويرصدون حركاتها في مطالعات الغيوب . وما دام لكل شيء جوهر ، فجوهر الإنسان العقل ، وجوهر العقل الصير (٤٠٥) . الصير على ماذا يا تُرى ؟! .. أظنه - إن لم أكن مفتاتاً على المحاسبي - هو نهوض العقل بتبعاته الأخلاقية . والصير على ذلك كل الصير كله ، مع الاستطاعة والمراقبة لحركات القلوب ، ومع تقدم العلم وإقترانه بالعمل على السواء . ثم إذا هو منح هبة " الاتصال " كان الصير عليها أشد وأقسى ، حيث ينقلب العقل إلى عمل بحركة القلب ، وحيث تتعطل حركة الجارحة ، لبواغت الاستبصار وجلالة المشاهدة وصواعق الواردات ، وحيث يكون الكل في واحد ، وحيث يغيب عن رؤية الشهود لكل ذى مرئ ، ولكل ذى وجود . قال ابن خفيف (ت٣٧١هـ) سألت روم بن محمد عن التصوف .. ما هو ؟ فقال : يابئُ التصوف إفناء الناسوتية وظهور اللاهوتية ،

فقال : زدنى رحمك الله ، فقال : لا رحمى الله إن كان في ذلك مزيد (٤٠٦) .
فكان غاية التصوف في هاته الإشارة السالفة ، ظهور اللاهوتية بعد إفناء مظاهر
الناسوتية ، فإذا ظهر على العبد شئ من اللاهوت ، فلا يبقى أمام الجارحة التي
هي محل المراقبة والإحاطة غير أن تعمل بمقتضى ما يملأ عليها حكم الحال ..
وباله من حال ينفذ في طريقه زاد الصابرين !! .. هنا يكون الصبر ألزام ما يلزم
للعبد ، ويكون العقل أبدع معنى من معانيه .. فلا حركة ولا انزعاج ، ولكن
عقال ورسوخ وتمكين، ولا فناء ولا غيبة، ولكن صحو وحضور وبقاء ،
يتحول فيه القلب إلى عمل يعقل حركة القلب حين يستقبل طوابع الغيب
وطوارق الرهيبات . لأجل ذلك قال المحاسبي : " العمل بحركات القلوب في
مطالعات الغيوب ، أشرف من العمل بحركات الجوارح " (٤٠٧) .

ذلك نوع من العقل فريد وغريب ، فأى عقل ذلك الذى نعمل به ونحن
نستشرف مطالعات الغيوب ؟! .. أى عقل ، وأى نوع من العقل ؟! إلا أن
يكون العقل البصرى : عقل الروح الذى به يصل الواصلون ، وعنده يقف
شوط المسيرة الإنسانية في أقصى ما تبلغها القدرات والطاقات والملكات طمّاحة
إلى مزيد من الترقى والوصال .

إنه العقل الإلهى .. ولا ريب ..!! وذلك أكمل معانى العقل عن الله عند
المحاسبي : أن يكون الوصول إلى الله بالله ، بعد أن تنتهى أشواط المسيرة العقلية
لدى الإنسان الذى كان عقل عن الله فإذا كَمُلَ العقل فيه وصل إلى الله بالله .
وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيراً

(٤)

هذا العقل الذى هو " نور القلب " ، سبيل لا شك فيه إلى الاتصال ، ولا معنى للعقل عند الصوفية ما لم يكن نور القلب فيه سبيلاً إلى الآخرة . قال الشيوخ : العقل نور القلب ، وبنور القلب ينظر العبد إلى طريق الآخرة في ظلم الهوى ، فيبقى حيران ، فعند ذلك تنشرح الجوارح وتلتذ ، وتبادر إلى سلوك سبيل المهلكات طالما أنطفئ نور العقل ، فإن كثف نور العقل أضاء نوره ، وقوى ضوؤه ، وطفئت عند ذلك نيران الهوى وزالت ظلمته ، ودل العلم حينئذ على الهوى والتميز ، وانفتحت له سداد السلوك ، فعمل لطريق الآخرة (٤٠٨) .

ومفادُ العقل عند شيوخ الصوفية هو أن ينزع بصاحبه منازع التبصرة بدين الله ، وأن تتحقق هذه المنازع في دلالة السلوك . ولأحمد بن عاصم الأنطاكي قوله في ذلك : " العاقل من عقل عن الله عز وجل مواعظه ، وعرف ما يضره مما ينفعه " (٤٠٩) . وأبو حفص النيسابورى (ت ٢٧٠هـ) لما سُئل " من العاقل ؟ " قال : " المطالب نفسه بالإخلاص " (٤١٠) .

ولقد سبقت الإشارة إلى أن العقل عند المحاسنى هو العقل الغريزى ، والمقصود بالغريزى اللطيفة المركوزة في الإنسان ، المتهيأة لذكر العلوم والمعارف . ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة ، و السنبلة في الحبة ، وهو للنفس بمنزلة العين . وهناك نوع آخر من العقل يدعى بالعقل المستفاد ، وهو أن تكون المعارف والعلوم النظرية حاضرة في النفس بحيث تلتفت إليها دائماً ولا تغيب عنها . ولا تجحد للعقل مآثرة غير أفضلية الاختيار وأولويته وأصلحه

للإنسان في العواقب ، فهذا ديدن العقل وإن كان على النفس في الإبتداء مئونة ومثقة .

والملاحظ على ما يذهب إليه صاحب هذا القول (٤١١) ، في تقسيمه للعقل الغريزى على هذا النحو ، إنه يشبه تقسيم الفلاسفة في قوله بالعقل المستفاد ، وقوله عن العقل الغريزى أن وجوده في الطفل إنما هو وجود قوة لا وجود فعل . في حين نجد أقوال الأوائل من الصوفية تفهم من العقل طابعه العملى كما قال يوسف بن الحسين الرازى (ت ٣٠٤) : " أصل العقل الصمت ، وباطن العقل كتمان السر ، وظاهر العقل الاقتداء بالسنة " (٤١٢) .

لا جدال في أن هذه الأقوال - ما ظهر منها وما بطن - تطلعننا على اختلاف العقل في الدين عنه في الفلسفة . إذ لما كان منهج الفلسفة في أبلغ ثمراته هو شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين - كما قال ابن خلدون (٤١٣) - فقد صار مع كونه كذلك - منهجاً ناقصاً من حيث يظن به الكمال ، وهابطاً بالعقل من حيث يظن به الصعود ، لأنه لا يفى بأغراض العقل في مجال الدين . وما فائدة أن أشحذ ذهني بأفكار مرتبة لأقارع خصمى بحجاج وأدلة ، كى أتفوق عليه فيكون لى الفوز في نهاية المطاف ، من غير أن يفيدنى ذلك من الوجهة العملية ؟!.. ثم ما فائدة أن أنظر في مبحث من المباحث - كائنة ما كانت تلك المباحث - لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين دون أن يكون ذلك منعكساً على حياتى التى أعيشها ؟! ..

إن الفكرة ما لم تكن خاضعة للتطبيق ، فلن تجنى منها ثمرة طيبة .
والكلمة ما لم تكن محملة بفكرة قابلة للتنفيذ ، حاضرة في أعماق الوعي الآخذ
بها مأخذ الجد لا مأخذ التسلية وإزجاء الفراغ الموقوت .. فلن تجد لها قيمة .
من أجل ذلك ، كانت معظم الأفكار حاملات القيم في التاريخ الفكرى
والثقافى هي أفكار قابلة للممارسة السلوكية ، وحاضرة حضور الوعى الملازم
للتطبيق العملى .

وإنها لو لم تكن كذلك ، لوجب أن نعدّها أفكاراً في ذمة التاريخ
وكفى .. خذ مثلاً فكرة كفكرة " الحرية " " العدالة " " الواجب " " الديمقراطية "
الضمير " " المساواة " " الحق " " الخير " " الصداقة " " الجمال " " الجلال " .. إلى كثير
من الأفكار حاملات القيم ، تجد أنها أفكاراً معبئة بالحركة والنشاط
والفاعلية . ولها من بعد إطاران : إطاراً خارجى هو منها بمثابة التنظير
والتحديد لمفهوماتها ومقوماتها في كل عصر من العصور ، وهذه مهمة
الفلسفة . وإطار داخلى - إن جازت هذه التسمية - هو منها بمثابة المضمون
"الجوانى" الذى يكشف فيها عن عنصر العمل والتطبيق ، وهذه دعوة
" الدين " .

وليس معنى هذا أن الدين جاء بلا إطار خارجى تجرىدى فيما يتعلق
بهذه الأفكار ، لا .. ولكن الدين وضع إطاراً ينزل الفكرة المعزولة من
ثباتها التجرىدى إلى حركة الحياة ، فيسهل تطبيقها وممارستها . الإطار الذى
وضعه الدين قابل للتدريب والتجريب والمعايشة . لكننا إطار الفلسفة - رغم
تحديداتها للمعان وأطرها الخارجية - يدور في فلك النظر . وكثير من الفلاسفة

كانوا تحدثوا في هذه الأفكار " حاملات القيم " ، وقليل منهم كان طبقها على واقع حياته الشخصية . والذين طبقوها منهم كان الوجدان الديني عندهم أقوى من النزوع العقلي النظري الفارغ من الممارسة العملية ، يشهد على ذلك الفيلسوف اليوناني " سقراط " (٤١٤) . في توحيده بين المعرفة وسلوك الفضيلة فيما يتصل بمجال الأخلاق ، فقد رأى إنه يجب على الفيلسوف الحق أن يسلك الفضيلة ، لأنه كان عرف لها طريقاً عقلياً وعلمياً ، فمتى عرفت الخير عليك أن تسلكه ومتى عرفت الشر عليك أن تتوقاه . ولا يخفى أن المنازع العملية في مجال الدين تتمثل لأول وهلة في كل دعوة تدعو الإنسان إلى أن يكون ذا وجود روحاني ، وأن ينكفي على دخائله يفتش في أعماقه عن مصدر الروح ، وأن يرضى مطالب الضمير قبل أن يرضى مطالب الجسد والأهواء .

تبدو النزعة العملية والسلوكية في كل دين - لا الدين الإسلامي وحده - واضحة في التصوف ، لأن التصوف يعلو بالعقل إلى مقام الذوق ، وينزع إلى التجريب نزعة جارفة ليعلى من قيم الروح وأصالة الأخلاق ، فتشتعل في جوف المتصوف مشاعل من الحقائق الباطنية القائمة على رياضة السرية والضمير . ومعلوم أن التصوف قد أخذ من الإسلام جانبه العملي الأخلاقي السلوكي ، ومضى بهذا الجانب إلى متناه ، فما كان من الصوفية إلا أن عمقوه بلطائف إشاراتهم ومباحثهم وعلومهم ، حتى أن المطلع عليها جملة فوق التفصيل يجد إنها تهدف في أكثرها إلى إحياء هذا الجانب العملي التهذيبي . وليس الدين شيئاً أكثر من كونه معاملة . والتصوف منه نزعة خاصة تدين بدين الحب في المعاملة والتوجيه إلى جناب الحق تعالى ، قاعدته الأساسية

" العمل " النافع وحصر زاوية الشر حتى تضيق شيئاً فشيئاً إلى أن تتلاشى تماماً أو تكاد من قلوب العاملين .

وما خلى التصوف قط - برغم إرتكازه على مجاهدة النفس وسياستها بالرياضة وقطع الرغبات الموبوءة - من طلب المعرفة العقلية . فمن الصوفية من طلب سلامة النفس من طريق المعرفة النظرية ، لكن هذه المعرفة النظرية تبقى دائماً في مرحلة تالية للتجربة الروحية وللسلوك العملى .

فلئن كانوا أخذوا الجانب العقلانى طلباً للمعرفة ، فهم لم يتجهوا مثل هذا الإتجاه إلا ليكون العقل شارحاً للتجربة التى يعانىها الصوفى في حياته الروحية ، وقد بلغوا بالعقل إلى أقصاه ولم يتركوا منه شيئاً إلا مزجوه بأذواقهم ومواجيدهم ، فإذا أمامك تراث هائل من التصوف الفلسفى يتمشى فيه العقل جنباً إلى جنب مع الذوق الذى هو منهج الصوفية الأول والأخير . ففى الحكمة الإشرافية وتراث السهروردى الحلى المقتول (٥٨٧هـ) أو في وحدة الوجود وتراث ابن عربى (٦٣٨هـ) أو في الوحدة المطلقة وتراث ابن سبعين (٦٦٩هـ) أفكار فلسفية في مضمون صوفى ، عملية في نزعة عقلية ، داخلية في أشكال خارجية . والمطلع على هذا التراث الصوفى الفلسفى ، لا يملك إلا الإعجاب الشديد بقدرة هؤلاء السادة على مزج الثقافات الإنسانية الروحية ، مزجاً يخيل إليك فيه أنهم كانوا حكماء بحث وعقل ونظر فوق كونهم حكماء تأله وذوق واستبصار .

ولكنهم مع كل هذا ، فهم يفترقون عن فلاسفة الفلسفة العقلية الصارمة ، فهم ليسوا كأرسطو اليونان ، ولا هم كابن باجه وابن طفيل وابن

رشد في المغرب العربي ، بل .. ولا هم كالفارابي وابن سينا في المشرق العربي ، إذا نحن أخذنا في الاعتبار التجربة الروحية والحياة العملية ومدى تغلغل الشعور الديني - ذوقاً ووجداناً - في صميم أفئدتهم الجياشة بالحكمة والمعرفة .

كتب ابن سينا في التصوف ، ولكنه لم يسلك - لا من قريب ولا من بعيد - سلوك الصوفية ، وكذلك فعل الفارابي من قبله ، وكان الكندي - قبلهما - عالماً قبل أن يكون فيلسوفاً . أما فلاسفة المغرب ، فقد رفضوا التصوف جملة وتفصيلاً حين فضلوا مسيرة أرسطو الفكرية ، واتخذوا منها منهجاً لهم في مؤلفاتهم التي ما تجاوزوا فيها غير الشرح والتعليق على مؤلفات أرسطو. وكتب ابن باجه " تدبير المتوحد " ، والمتوحد عنده هو الرجل الذي يصل بالعقل - والعقل فقط بعيداً عن أدنى اعتبار للدين - إلى أعلى منازل التفرد والإستقلالية ، وإلى درجة يكون فيها التقديس للعقل أكثر مما يكون التقديس لله الذي خلق العقل كما خلق طلابه والمنافحين عنه ضد العامة وبلادة الغوغاء .!!

وشرح ابن رشد أرسطو ، فكان في شروحه وفيما لفكر أرسطو ماضياً على دربه إلى حد التقليد مثلما وصفه ابن سبعين بأنه كان مقلداً لأرسطو . أما ابن طفيل ، فهو لم يكتب إلا قصته الفلسفية " حى بن يقظان " ولا يبعد أن يكون متأثراً فيها بالجانب الصوفي إلا أن الأغلب عليه هو الاتجاه العقلي . لكأنما الذي يقرأها وهو متشبع بالحياة الروحية وإتجاهات التصوف ، ينسب القصة إلى المنازع الصوفية ، والذي يقرأها وإتجاهه الفكرى عقلاني ، يضىف عليها البواعث العقلية الصرفة - كما فعل " رينان " في هذه الوجهة ، وكما فعل " ماسينيون " في الوجهة الأولى (٤١٥) .

تأثر الصوفية بأفلاطون وأفلوطين ، وتأثر الفلاسفة العقليون بأرسطو ، وفي هذا برهان على أن العقل في الإسلام غير العقل في الفلسفة ، لقد كان الأثر الأفلاطوني والأفلوطيني عند الصوفية أضعف بكثير من الأثر الأرسطي على الفلاسفة العقلين .. لماذا ؟! لأن الصوفية تحكمهم خلفية دينية ومضمون داخلي أكثر مما تحكم هذه الخلفية وذاك المضمون الفلاسفة .. يتجه الصوفية إلى العقل والتجربة الروحية كامنة فيهم ، رابضة في قلوبهم ، متغلغلة في أعماق طواياهم ، ووراءهم شحنة معنوية كثيفة من التراث الروحي ونظام العقيدة والسلوك مصقولة بما في الإسلام والثقافة الروحية من دعوة عملية وتجربة سلوكية ، ومن منهج ذوقي يسير في خصائصه ذلك التراث الروحي الهائل ، وهاته الثورة العجيبة التي كان الصوفية انطلقوا منها بعد أن تبنوا معالمها وأدركوا أسرارها في القلب والضمير .

فإذا عرض العقل الفلسفي بضاعته عليهم وأعجبوا بها ، لم يتخذوها مصدراً ولا مطية لهم ولا نموذجاً يحتذى في عالم التجريد ، ولم يضعوا عليها الشروح والتفاسير ، ولم يتخلوا مطلقاً عن هويتهم ولا مضمونهم الجواني ، وإنما كانوا جميعاً في الفلسفة الصوفية طلاباً يتشوفون المعرفة لدى الآخرين ، ويدخلون الأنظمة المعرفية التي سنّها العقل في سياق التجربة الروحية بحيث لا تغطي عليها ، بل تفسرها كلما أمكن التفسير . وإنا - من بعد - لسائلون كل متخصص في الفلسفة ، عقلية كانت أم غير عقلية : هل العقل عند الكندي والفارابي وابن سينا أو عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد هو عينه العقل عند المكّي والمحاسبي والقشيري والجنيد والغزالي وغيرهما من أقطاب التصوف

السني - مثلاً ١٩ .. والإجابة على ذلك بالنفي القاطع . وهو - وإن كان كذلك في التصوف السني - ففى التصوف الفلسفى أيضاً لا يخرج عن مضمونه في الحياة الروحية خلال القرون الأربعة الأولى للتصوف السني ، رغم ما يبدو من تصالح واضح في الفلسفة الصوفية بين الذوق والعقل .

قوام الطريق الصوفى زهد عملى ، وقوام الفلسفة نزوع عقلى ، وقد فرق " وليم جيمس " بين الفلسفة والدين ممثلاً في الطريقة التصوفية قائلاً : إن الطريقة الصوفية المألوفة للوصول إلى رؤية الواحد ، هي بالتدرب على التقشف ، وهو تدرب يتمثل من حيث الجوهر في جميع الأنظمة الدينية . ولكن هذا النوع من الوحدة الذي يجلب عن الوصف ، ليس على الدقة فلسفياً ، لأن الفلسفة من حيث ماهيتها حديث وإفصاح " (٤١٦) .

وهو قول صحيح في جانب كبير منه ، ولكن موضع الخطأ فيه نصه على التماثل من حيث الجوهر ، فلو قال التماثل من حيث الشكل ، لكان أصوب . فالجوهر في مضمونه يختلف من نظام دينى إلى نظام آخر ، إنما الشكل قد يتشابه بين الأنظمة الدينية لا كل التشابه كله ، بل بعضه ، وقليل من البعض في كثير من الأحيان .. ولا خلاف .

* * * *

الخاتمة والنتائج

((الناس على قسمين : من الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها ، فهي في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشى على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها وهي عين الطريق التي عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقليد والجهالة))

ابن عربي

فصوص الحكم

* * * *

((أظن أن أقرب شيء إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريقة الوصول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل ، فإذا رأيت رجلين في الطريق ، أحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر - يخطئ يخطئ عشواء كما نقول - فلا هو يعرف لنفسه هدفاً ، ولا هو بالتالي قد حدد لنفسه طريقاً يسير فيه ، أقول : إننا إذا وجدنا مثل هذين الرجلين ، وصفنا أولهما بالعقل ، ووصفنا الآخر باللا عقل ، على أن طريق السير العاقل ، شرطه دائماً أن تجيء الخطوات فيه مرتبة على نحو يجعل السابقة فيه مرتبطة باللاحقة ، كي ينتهي السير إلى الهدف المقصود))

زكي نجيب محمود

وجهة نظر

خاتمة ونتائج

(١) يتضح إذن في نهاية البحث أن الاتصال في التصوف ما هو إلا حالة عميقة شأنها كسائر الأحوال الشريفة من قرب ويقين ، وفناء وبقاء ، ومكاشفة ومشاهدة إلى كثير من الأحوال التي نجدتها في التصوف تتوارد على العبد وهو في طريقه إلى الله . ويتصل مفهوم الاتصال في نواذر الأولياء بمعنى " الذهاب " وهو بمعنى الغيبة ، وما الذهاب ، وما الغيبة إلا حالات روحية تعبر للصوفي وتفجأه أثناء سيره على غير توقع ولا إنتظار . ويراد بذلك غيبة القلب عن المحسوسات بمشاهدة ما شهده في حال غيبته من الوعد أو الوعيد ، أو من الجمال أو الجلال ، أو من الرجاء أو الخوف .

حالات هي .. وكفى بهذه الحالات دلالة على عمق الوجود الروحاني ، حالات هي .. والله أعلم كيف ومتى يقلبها على قلوب عباده العاملين حتى إنها تشاهد من عظمة هذه الأحوال ما يمكن لها أن تغيب بالمشاهدة، فيكشف لها من المخبوء في علم الله ما لا يمكن حصره واستقصاؤه . ورؤية القلوب في حال الاتصال ترجع إلى الكشف ، وللأولياء في نواذرهم النادرة شواهد عجيبة من هذه الرؤية القلبية التي تدرج تحت حكم الحال .

نخذ مثلاً هذه النادرة التي جرت بين الجنيد (ت ٢٧٩هـ) وأبي بكر الشبلي (ت ٣٣٤هـ) ليتبين لك مدى غرابة هذه الأحوال بين العارفين : دخل الشبلي على الجنيد وهو في يته ، وكان الشبلي في حال سكر المحبة ، وزوجة الجنيد جالسة ، فلما رآته بادرت إلى تغطية رأسها . فقال لها الجنيد ، لا عليك

ليس هو حاضراً ، فما إن وقعت عيناه على الجنيد حتى صفق على رأسه بهيام
وتواجد وأنشأ يقول : -

عودوني الوصال والوصل عذب ورموني بالهجر والهجر صعب
زعموا حين أعتبوا أن جرمي فرط حتى لهم وذلك ذنب
لا وحسن الخضوع عند التلاقي ما جزاء من يحب إلا يحب

قال الراوى : ثم ولى الشبلى ، فضرب الجنيد رجله على الأرض ، وقال هو ذاك
يا أبا بكر ، هو ذاك ، وخر مغشياً عليه (٤١٧) .

هذه حالة من ضمن الحالات التي يكون فيها الاتصال ضرباً من
ضروب المحبة ، يجرى حكم الصوفى فيها - إذا كان هو ممن تعود
الوصال، وذاق عذوبته وحلاوته ، - مهموماً بالشكوى من صعوبة الهجران ..
ومنذ متى صار الحب جرمًا أو هو من قبيل الذنوب والأثام .. لا وحق الخضوع
عند التلاقي الذي يكون فيه الوصال علامة حب وعذوبة ، ما جزاء من ذاق
المحبة كأساً حلواً الشراب إلا أن يحب فيحب ، إذ ليس من العرف أن يقابل
المحب بالصدود والهجر ، وإنما باب الحبيب الأعظم مفتوح للمحبين على
مصراعيه . والله الذي يدين به الصوفى إله من يحب فيعمل بهذا الحب ،
ويستحق الجزاء عليه بصر فيه جزاءه أن يكون مع الله .. والله مع الصابرين
والمحبين .!

(٢) لا مناص في أن الاتصال كحالة من أحوال الصوفية ، لدليل على القوة
الروحية السامية لدى هؤلاء القوم ، فهم مع إعراضهم عن الخلق وإثارةهم البقاء
مع الحق ، لم يكونوا ضعفاء ، ولكنهم كانوا أقوياء قُدراء . وهم لم يكونوا

معرضين عن زخارف الدنيا لهزال كان في دواعى الحياة فيهم ، وإنما كانوا معرضين عنها ، لأنهم كانوا قادرين على الإعراض غير ممتحنين به في إرادة ولا عزيمة . كيف يمتحنون في إرادتهم وهم الذين عرفوا الوسائل التى تربى الإرادة وتَهذب ملكاتها ، لتصعد إلى أعلى درجات القوة من ناحية . والعزوف من ناحية مضادة .. أو كيف يمتحنون في عزائمهم وهم الذين اعتادوا العزم الشديد طريقاً إلى الوصول . كانوا عازفين عن زخارف الدنيا ، لأنهم راضوا أنفسهم على قيادة النفس وسلطة المقاومة . وعندما كانت نفوسهم تندفع بين جوانحهم ، فينالها شئ من عوج الأهواء ، كان الضابط الأوحدها أقوى من كل عوج وأحكم في المناهضة من أى إندفاع . فهاته النفوس القوية كانت تجتهد من قوة الضابط ما يجرها عن الإندفاع ، ولم يكن ضابطها - يومئذ - إلا فورة روحية صادرة عن الإيمان ..

الإيمان الذي تخشع له القلوب والجوارح ، ولا يعلو عليه من فورات الدم واللحم فورة إلا وتنزجر وتخمد ، وكأنها ما اشتعلت ولا فارت ، فإذا بحركات القلوب التى هي طريق الاتصال عندهم أولى وأحرى بالعناية من حركات الجوارح .. ذلك ضابط فطرى من طبيعة التدين في بواطن الإنسان .

(٣) لن يستنكف الصوفية أن يعلنوا " الذوق " طريقاً لهم في الاتصال . وفى هذا الإعلان تفرقة واضحة بين منهجين : أحدهما ذوقى هو للتصوف بمثابة الأصل الذي تدور حوله مباحث الصوفية ، فتفهم منه علومهم وإشاراتهم . والآخر عقلى هو للفلاسفة بمثابة القاعدة التى ينطلق منها الفلاسفة إلى غايتهم

لبلوغ السعادة من وراء الاتصال ، وهم مع ذلك لا يصلون إلى هذه الغاية مثلما يصل الصوفية .

وصول الفيلسوف بالعقل إلى الحقيقة ، إنما هو وصول حيرة وبليلة . وقوف ، وأحياناً يأس وندم على ما أنفق من جهود نظرية خاوية من فضيلة الرياضات النفسية والجهاد الأبني . ومعراجة العقل مشوب بالنقص ، وهو الذي يقوده في كثير من الأحيان إلى الندم واليأس على طريقه الذي اختاره دون أن يقتفى فيه أثر الرسول : صاحب الشرع وموجه الإنسانية إلى غايات السعادة والكمال .

أما وصول الصوفي بالذوق ، والإتباع لسيد الخلق - صلوات الله عليه - فهو وصول سكونية وإطمئنان ويقين ، لا حيرة فيه ولا بليلة ، ولا نقص في وصوله ولا قصور . وكيف يجيء النقص والقصور في طريقه ، أو تكون الحيرة والبليلة في وصوله ، وهو الذي يسلك سلوك صاحب الشرع ويقتدي برسول الله ، ويحاول جاهداً أن يتعمق بفعله وعمله باطن الرسول لا ظاهره وكفى .

ومعراجة الذوقى ، إنما هو معراج تنكشف له فيه أسرار الذات الإلهية والأسماء والصفات إنكشافاً لا يستطيع التعبير عنها ، وهذا مقام المعرفة الحقة : أسعد ساعات السعادة عند الصوفي ، غبطة عظمى هي بلا شك ثمرة الإيمان يستأنس بنوره العارف فيقوده إلى اليقين ثم إلى الشهود .

هذا المعراج الروحي يختلف في طبيعته وخصائصه عن المعراج العقلى - إن صح للعقل معراج على الحقيقة - وهو الذي كان ابن عربي تخيله في التفرقة بين علوم النظر من المتكلمين والفلاسفة ، وبين علوم الصوفية من أهل الذوق وكبار

الروحانيين ، تماماً كما فرق الغزالي قبل ابن عربي بين مسلك النظار - فلاسفة كانوا أو متكلمين - وبين مسلك أهل الكشف من الصوفية الذين يستمدون علومهم ومعارفهم من مشكاة النبوة .

على أن هذا المعراج الروحي عند الصوفية يختلف عن المعراج النبوي ، باختلاف درجة الوعي بين الأولياء والأنبياء . فالوعي النبوي إنما هو وعي يتحكم في ضبط قوى التاريخ ضبطاً يوجهها نحو إنشاء عالم جديد من المثل العليا . ورجعة النبي من معراجه الروحي ، هي رجعة مبدعة ، إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان ، فيتغير بعودته نظام العالم الإنساني تغيراً تاماً . وقد لاحظ الدكتور "إقبال" الفرق بين الوعي النبوي والوعي الصوفي إذ إن : " رغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قد تحولت إلى قوى عالمية حية رغبة تعلو على كل شيء ولهذا كانت رجعته ضرباً من الإمتحان العملي لقيمة رياضته الدينية ، فإرادة النبي في عملها الإنشائي ، تقدر قيمتها هي كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه . وعندما يتغلغل النبي فيما يواجهه من أمور مستعصية وينفذ إلى أعماقها ، تتجلى له حيثئذ نفسه فيعرفها ، ويزيح القناع عنها فتراها أعين التاريخ " .. ولا هكذا الحال في عودة الولي ، إذا نحن وضعنا في الاعتبار اختلاف وعي النبي عن وعي الولي . فالولي لا يريد العودة من المعراج الروحي ، بل غايته الاتصال الدائم ، غايته هي مقام الشهود ، وحين يرجع من هذا المقام - ولا بد له أن يفعل - فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير بالنسبة للبشر على وجه العموم . إنما المعراج في هذه الحالة ذاتي خاص ، والرجعة منه كذلك ذاتية خاصة . هذه الذاتية المتفردة التي تضرب بمجذورها في

أغوار النفس البشرية ، إذا عززها الدين ، يعزز فيها العمق الداخلى والجذوة الباطنية ، ولا يعزز فيها ظواهر الشكليات إلا بالمقدار الذي يُفهم على المستوى الإنسانى ، وبخاصة إذا كان هذا المقدار مردّه إلى مطالب الشرع وضرورة التمسك بقيوده من الوجهة العملية .

فلا التحلُّ من هذه القيود يعطيها حق الظفر المطلق بذلك "التعزيز" ، ولا هو يسر لها ذلك التعميق الداخلى الذي نقصده ، وإنما تتفرد "الذات" وتحرر من القيود والعلائق ، ثم يتعزز فيها مثل هذا التفرد ، إذا هي استبظنت مطالب الشرع ، وكشفت بنفسها عن الضرورة الواجبة له في صميمها ، حينذاك تتسع لها القدرة فتمتلك "الإرادة" الحية لأن تصبح ذاتاً حرة من قيود العلائق الخارجية ، فلا يصفو لها الصفاء كله إلا إذا تحررت بمثل ما يكون التحرر دليلاً على الطلاقة الروحية معراجاً دائماً للاتصال بالذات المطلقة . وفى هذا المعنى الذي أورده قال صوفى مسلم هو "عبد القدوس الجنجوهى" معبراً عن إرادة الاتصال الدائم من مقام الشهود حيث لا رجعة ولا عودة ، قال : "صعد محمد النبى العربى إلى السماوات العُلى ثم رجع إلى الأرض . قسماً بربى ..! لو أنى بلغت هذا المقام لما عدت أبداً" فهذه هي غاية الصوفى من وراء المعراج : الوصول الدائم والاتصال الذي ما بعد عودة، ولكن هيهات..!!

(٤) مما سبق عرضه رأينا أن الاتصال لما كان هو الهدف المقصود عند الصوفية، فقد كان يعتمد على المقامات ، وشرط المقامات دائماً أن تجيء الخطوات العملية فيها مرتبة على نحو يجعل السابقة مرتبطة باللاحقة ، فالمقام السابق يؤدى إلى

اللاحق ، والمقام اللاحق معتمد على السابق ، فإذا أنتهى السير يكون الاتصال غير المقامات .. هذا من جهة . ومن جهة ثانية أن تتوارد الأحوال على الصوفى أثناء سيره في المقامات ، فكما أن المقامات مرتبط بعضها ببعض الآخر ، كذلك الأحوال مرتبط بعضها ببعض الآخر من جهة ، ومن جهة ثانية هي مرتبطة مع المقامات على اعتبار إنها تفيض فيض معرفة وفناء وقرب ويقين وشوق ومحبة وخوف ورجاء ومشاهدة ومكاشفة ثم اتصال يكون في هذا كله من أحوال عارضة على مقامات ثابتة . ومن عجب أن تشير بعض أقوال الصوفية إلى أن الأحوال ثابتة وليست هي بالعارضة المتغيرة ، وهذا من أعاجيب اختلاف الصوفية فيما بينهم على وضع الأحوال والمقامات ، ثابتة هي أم متغيرة ، ففي جملة الألفاظ والعبارات التي أوردها الغزالي عن الصوفية في كتابه "الإملاء في إشكالات الإحياء" ، نجده يعرف الحال كما هو عند الصوفية بقوله : هو منزلة العبد في الحين فيصفو له في الوقت حاله ووقته . وقيل : هو ما يتحول ويتغير مما يرد على قلبه ، فإذا صفا تارة وتغير أخرى قيل له حال . إلى هنا ، وهو لا يختلف عما قدره الصوفية جميعاً من اعتبار الحال متغيراً ، ولا اختلاف فيما ذكره عن مفهوم الحال في اصطلاح القوم ، ولكنه يستطرد فيقول قال بعضهم : "الحال لا يزول ، فإذا زال لم يكن حالاً" .. وهذه العبارة تشيء باختلاف الصوفية في فهم الحال ، منهم من يجعله متغيراً زائلاً ، ومنهم من يجعله ثابتاً ثبوت المقام الذي يقوم به العبد في الأوقات من أنواع المعاملات وصنوف المجاهدات . وإذن فلا فرق من حيث التفسير لا التوصيف بين المقام والحال . التفسير يطلعنا على خضوع المقام والحال معاً لمنهج "الذوق" ، لكننا التوصيف

هو الذي يختلف ، فتفترق فيه الفروق بين ما هو حال وما هو مقام ، فتوصيف المقام ، لا ينطبق بنفس الدرجة ولا بنفس الكيفية على توصيف الحال .. وقد نجد في رسالة القشيري (*) عبارة لها أهميتها فيما نحن بصده ، وذلك حين قال : " وأشار قوم إلى بقاء الأحوال ودوامها ، فقالوا : إنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده ، ولا يصل صاحبها - بعد - إلى الأحوال . ثم قال القشيري : فالواجب في مثل هذا أن يقال : إن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال .. لماذا ؟! .. لأن أحدهم قد يشير إلى دوام المحبة ، والمحبة من جملة الأحوال ، أو قد يشير إلى دوام الرضا ، والرضا من جملة الأحوال ، ثم إن المعنى قد يصير شُرباً لأحد فُيربِّي فيه ، ولكن لصاحب الحال أحوال هي طوارق لا تدوم فوق أحواله التي صارت شُرباً له ، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة كان ذلك دليلاً على إرتقاء أحواله في مراقى الألطاف " . فالأحوال إذا دامت ، فهو دوام لطف لتوارد عليه أحوال ألطف من التي قبلها ، واللطاف الله لا حصر لها ولا نهاية ..!!

ونحن لا نخرج عن الصواب لو قلنا ، إنما هو تماسك منهجي في أسلوب المقامات والأحوال ، الدلالة النظرية فيه بمقدار الدلالة العملية ، وإتنا لنعنى بالدلالة النظرية ، أقسط فهم للعقل الغريزي الذي يتمشى مع مفهوم العقل عند الصوفية ، فإذا نحن بدأنا بأبسط معانى الفهم للعقل ، قلنا أن أقرب الأشياء فهماً

للعقل إلى الصواب ، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريق الوصول إليه ، علامة تميز العقل من اللا عقل .

هذان رجلان : أحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ، ويسير وفق معرفته هذه ، والآخر يخبط خبط عشواء ، فلا يحدد لنفسه هدفاً يسير إليه ، ولا طريقاً من طرائق المعرفة والسلوك يمضى فيه . فنحن إذا وجدنا مثل هذين الرجلين ، وصفنا أولهما بالعقل ووصفنا الآخر باللا عقل ، وكذلك إذا وجدنا مثل هذين الطريقتين ، وصفنا أولهما بالتماسك العقلى والمنهجي ، ووصفنا الآخر بالضلال والسير على غير هدى . وهكذا يمكن استعارة هذه الخاصية المعرفية لتطبيقها على المقامات في تحديد الهدف عند الصوفية وطريق الوصول إليه عبر سلسلة من النظام المعرفى والسلوكى هي بلا شك تتميز بالوعى والمعرفة بأصول الطريق فضلاً عن تميزها بالعمل وشروط التسليك .

ولا يخفى أن التماسك المنهجي العملى في المقامات والأحوال واضح وضوح المسيرة العقلية في الطريق الذي يرتضيه العاقل فيسير في طريقه وهو آمن من عقابيل الغفلة والتعطيل . ونحن لا يعنينا من هذا سوى ما هو جدير بالذكر من اعتبار الأحوال فيوضات ، هو اعتبار وصفى ومنهجي لا اعتبار تفسىرى وتحليلى ، أى وصفى من حيث خضوعها لمنهج الذوق فقط ، ومنهجي من حيث اتصافها بهذا المنهج الذي يكتفل بوصفها ، لأن المقامات التى هي ثابتة تدل بالقطع على إرتقاء وصعود ولا تجى دلالتها إلا على الارتقاء والصعود ، وهو نفسه التماسك المنهجي الذي هو حقيق بالوصف دلالة على المنهج حين يتداخل العقل فيه مع الذوق .

في حين لا يكفى في الحال الذي هو متغير أن نقول أنه يدل على الإرتقاء والصعود ، لأنه بمثابة الفيض ، والفيض يرد كالحاطر العابر لا يدوم ولا يثبت ، وإنما يكون ثباته ودوامه نقصاً مشوباً بقلّة إدراك للحياة العادية وبقلّة معرفة بطبيعة المجتمع . وهو - كما في المجاذيب - يتحقق في عالم الجذبة ، عالم اللاوعى وفقدان العقل والتمييز .. فأيهما أثبت وأرسخ للحياة الإنسانية أن يكون الحال دائماً فيلحق صاحبه جذبة وفقدان عقل ، أم يكون عابراً ماضياً إلى طريقه كالبرق لا يثبت ولا يدوم ، فيلحق صاحبه حضوراً مع الحاضرين وبقاء مع المخلوقين ، وهذا هو مفهوم الصحو بعد السكر ، والحضور بعد الذهاب ، والسترة بعد الجمع ، والبقاء بعد الفناء ، وكلها مفاهيم يتحكم فيها سلطان الحال .. والحال لا يقبل التحليل ولا التفسير . ومسألة التصنيف له لا تتأني إلا من أحد كان قد جرّبه ، والمجربون ممنوعون عن أن يدلّوا بدلوهم في وصف تجاربهم الذاتية . من أجل ذلك ، يمكن اعتبار المقام في ثباته ورسوخه وتماسك المنهج فيه دلالة عقل لوعى العاقل يعرف لنفسه طريقاً يسير فيه ، في الوقت الذي يمكننا اعتبار الحال دلالة ذوق ووجد . المقام أقرب إلى العقل . والحال أدنى إلى الذوق . وكلاهما على العبد مأخوذ من طريق الترقى .

(٥) سبقت الملاحظة إلى أن العقل العملى أوضح ما يكون لصوقاً بالدين . وأن العقل النظرى الفلسفى الخالص هو من وضع الذهن البشرى ، عقيدة من عقائده الفكرية ولا يزيد . لكننا العقل الغريزى في التصوف والنزوع الدينى هو الذي يقصد لغيره لا لذاته ، إذ المقصود به الهداية إلى طريق الحق ، فهو وسيلة رفيعه للإدراك ، لا غاية ما يملكه الإنسان من مدارك وملكات .

قد يقال : إن لغة العلم الحديث تجعل العقل والغريزة ضدّين ، فالعقل منطق مكتسب ، والغريزة فطرة موروثة ، ومن ثم فلا لقاء بينهما ولا تقارب .. !! (*)

قلنا إنه : ليس شرطاً ضرورياً أن يكون ما هو مكتسب من المنطق والمعقولات ضد ما هو فطري موروث ، ولا شرطاً ضرورياً كذلك أن يجيء العقل في لغة العلم الحديث مضاداً لما هو غريزي . ولكن عدم التقارب بينهما ناشئ من تفرقة العلم الحديث بين المنطق الفلسفي وهو الذي يطلق عليه "العقل" بمعناه النظري المجرد عن التطبيقات العملية ، وبين العقل الغريزي الفطري الذي جاء ذكره في القرآن ، والذي عليه يكون مبدأ الهداية الإنسانية في كل حال .

فإذا كان العقل منطقاً مكتسباً ، فهو منطق النظر العقلي الفلسفي ، وهو أيضاً مما يضاد العقل الغريزي ، لأن العقل الغريزي هو عقل الفطرة الذي من شأنه إذا هو توصل فيما يمكن أن يتوصل إليه من معارف وأحكام لا يناقض الدين . وصحيح أن من الدين ما يناقض أحكام العقل ، ولكن أى عقل هذا الذي تناقض أحكامه أحكام الدين التي يجب الإيمان بها والتسليم بمقتضاها كما جاءت بغير فحص وبغير تكييف في أسبابها ؟! .. أى عقل . لا بد أن يكون عقل المنطق المكتسب الذي يتوصل إلى أحكام تجيء في مجملها مخالفة لأحكام الدين . وإنما من شأن العقل الغريزي أن يحيل ، فإذا أحال إلى

(*) نقدنا على نقد زكي نجيب محمود للأفغان : وجهة نظر ص ١١ .

ما فوقه ، كان الشأن فيه أن يكتسب الصفة التي خص الدين العقل بها : الهداية إلى الإيمان .

ولسنا في حاجة إلى تكرار قول الأكابر من المفكرين بأن هناك فارقاً عظيماً بين ما هو ضد العقل ، وما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة ، فما هو ضده يعطله ويلغيه ولا يجعل له قائمة تقام على أى ضرب من ضروبه لا من حيث الاكتساب المنطقي ولا من حيث كونه غريزياً فطرياً ، وهذا ما لم يكن موجوداً في الدين بأى وجه من الوجوه . وإنما الذي هو موجود في الدين قدرة العقل - بعد البحث والتمحيص - على " الإحالة " . والإحالة إقرار من العقل بعد أن يستوفى حقوقه في البحث ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، إقرار منه بعجزه عن إدراك الحقائق الغيبية .. فماذا يفعل ؟! .. ليس أمامه : إما أن يهرب ويدعى الوصول إليها ويسوف ما شاء له التسويف . وإما أن يحيل إلى ما فوقه . وإنه لشرف عظيم للعقل أن يحيل ، ففي هاته الإحالة تكميل للعقل لا تعطيل ، وإنما التعطيل هو ذلك التسويف والإدعاء لكشف الحقائق الغيبية التي جاءت عن طريق الوحي ، ثم بعد العجز يكون الهروب . وفي الهروب نكايّة للعقل ما بعدها نكايّة ، وضلال له وخزلان وزرابة . ولكن في الإحالة تكميل وارتقاء له وصعود به إلى أسمى المراتب التي وضع خصيصاً لأجلها .

والدين لا يطلب من العقل أن يتصف بالنكايّة والتعطيل أو بالزرابة والتضليل ، بل طلب منه أن يتصف بالتكميل إذا هو عرف " الإحالة " طريقاً ، فعرف أن طبيعة الغريزة فيه ترويض وقبول قبل أن تكون شططاً ورفضاً لما هو فوقه وفوق ما يدرك بالعقول المحدودة .

(٦) وأخيراً يمكن القول بأنه ليس في التصوف دعوة عامة تتوزع فيها مطالب الدعوة كما قسمها ابن رشد في " فصل المقال " حين أرتأى أن الدعوة إلى الله حسبما يرى صاحب الشرع هي التي جاءت في الآية الكريمة : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ، إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ، وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (النحل : آية ١٢٥) .

فقال أن في الآية الكريمة طرقاً للدعوة إلى الله بإتجاهاتها الثلاثة : إتجاه الحكمة وعنده هو " البرهان " . وإتجاه الموعظة الحسنة وعنده هو الأدلة الخطائية . وإتجاه المجادلة بالتي هي أحسن وهو طريق الأدلة الجدلية الكلامية . والتصوف يخرج بمنهجه عن هذه الأدلة الثلاثة ، فهل يعده ابن رشد سبيلاً إلى الدعوة إلى الله أم لا يعده يصلح لهذه الدعوة ؟!

والواقع أن خروج التصوف عن هذه الاتجاهات التي تدعو إلى الله ، لا يجعله طريقاً عاماً لكل إنسان ، ولكنه طريق خاص يتجه اتجاهاً آخر في تقويم الدعوة وتكييف النظر إليها . بمنظار آخر يختلف في جوهره عن منظار المواعظ والخطابة وأدلة الجدل وبراهين الحكماء .

ذلك المنظار الذي ينغمس في داخل المتدين لا في خارجه ، فيهر فيه الباطن هزاً يقلب كيانه كله ، ليعيش التجربة الروحية والحياة الذوقية ثم إذا هو خرج أدلة الخطابة والجدل والبرهان ، يخرجها تخريباً جديداً يتفق ومنهجه الذوقي في كل حال . فجميع هذه الاتجاهات الثلاثة استطاعت بوسائلها أن تدعو إلى طريق الحق ، وكلها تمثلت مفهوم " الإيمان " واعتقدته إن في ينبوع الفطرة وإن في بواعث الاعتقاد ، ولكن الذي لا شك فيه أنها جميعاً لم تستطع

أن تنفذ إلى أسرار الإيمان مثلما كانت للتصوف قدرة النفاذ إلى أسرارهِ بعمق عميق متغلغل في بواطن الوجدان .

أما مسألة عمومية طرق الدعوة وخصوصيتها ، فهي مسألة " اعتبارية " أى أنها مسألة ترجع إلى نظر الناظر في أقوالهم وأحوالهم ، هل يأخذها مأخذ الجَد أم يَمْضِي بها إلى غاية يصرفها على غير ما ينبغي أن تصرف الغايات فيها عند أصحابها ، وبالطريقة التي أرادوها كيفما أرادوا بغير إدعاء وبغير تزيد وبغير عنت في التخريج ؟! .

المصادر والمراجع مرتبة
والهوامش منظمة
حسب ورودها بأرقامها في الكتاب كله

المصادر والمراجع مرتبة حسب ورودها (*)

- ١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس - ومقدمه د . أحمد فؤاد الأهواني - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة الأولى - القاهرة (١٩٥٠م - ص ٢٧) .
- ٢ - د . عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل - دار المعارف - الطبعة الخامسة (١٩٩٢م ص ١٨٧-١٨٨) .
- ٣ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث - ترجمة د . زكى نجيب محمود - دار المعارف (١٩٦٩م - ص ٧٧٧) . وأنظر أيضاً جون ديوى الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعرفة (ص ٧٧٧ - ٨١١) ، وأيضاً د . فؤاد ذكريا: نظرية المعرفة - مكتبة مصر د/ت- الفصل الخاص بدور العقل في مشكلة المعرفة (ص ١٣٧ وما بعدها) ، وعلينا على هذا الفصل تساؤل هو .. ماذا يقول أستاذنا الدكتور في الإدراك الذاتى للأشياء وهو إدراك لا يحتاج إلى البرهنة عليه بالعقل ؟! .. وكيف يمكن لنا تعميم الإدراك الطبيعى وقد نفتقر أحياناً إلى النيل من الطبيعة بوصفها موجودة فينا .. ؟ !
- ٤ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص ٧٨٠) .
- ٥ - المرجع السابق : (ص ٧٨١) .
- ٦ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا - دار الشروق - الطبعة الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م - ص ٣٤) .
- ٧ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص ٧٨٠) .
- ٨ - المرجع السابق (ص ٧٨١) .
- ٩ - جان قال : طريق الفيلسوف - ترجمة د . أحمد حمدى محمود ومراجعة د . أبو العلا عفيفى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة (١٩٦٧م - ص ٤٧)

- ١٠ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق ، نشأتها وتطورها - دار النهضة العربية - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م - ص ٣٩٧) .
- 11- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals - Trans - by Thomas K . Aboott (P.P 253, 270) .
- ١٢ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٤٧) .
- ١٣ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٤٧ - ٤٨) .
- 14- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS . of Morals (P . 280 - 284) .
- ١٥ - وموقف " كانط " هذا يقترب من مذهب المعتزلة في حرية الإرادة الإنسانية ، فالحرية يجب أن تفترض كمبدأ لإمكان أداء الواجبات وقيام الوعد والوعيد ، وإذا افترضت على الإنسان التكاليف ، فإن الحرية صفة تحمل على الإرادة ، لإمكان أداء التكاليف على النحو الذي وجبت عليه (د . أحمد صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامى - دار المعارف - ط ٢ (١٩٨٢م - ص ١٦٣ وما بعدها) .
- ١٦ - د . توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق (ص ٣٨٠ وما بعدها) .
- ١٧ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .
- ١٨ - ريتشارد شاخنت : رواد الفلسفة الحديثة - ترجمة أحمد حمدي محمود - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة (١٩٩٣م - ص ٢٦٥) .
- ١٩ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠) .
- ٢٠ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٢٣٨) وأيضاً وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة - ترجمة د . محمد فتحي الشنيطى ، ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر القاهرة د/ت (ص ٧٨) .
- ٢١ - د . زكى نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا (ص ٥٠ ، ٥٢) .
- ٢٢ - المرجع السابق (ص ٨٣) .
- ٢٣ - ريتشارد شاخنت : رواد الفلسفة الحديثة (ص ٢٦٥) .

24- Kant : Fundamental Principles of the Metaphysic CS of Morals, P, 218 .

- ٢٥ - ريتشارد شاخت : رواد الفلسفة الحديثة (ص ٢٢٦) .
- ٢٦ - المرجع السابق (ص ٢٢٥) .
- ٢٧ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٢٣٧) .
- ٢٨ - المرجع السابق (ص ٢٣٨) .
- ٢٩ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (الفصل الخاص بمنطق البحث وفلسفات المعرفة ص ٧٧٧ - ٨١١ والرد مأخوذ من كتاب "جان فال - طريق الفيلسوف") .
- ٣٠ - المرجع السابق (ص ٧٨٤) .
- ٣١ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٢٧٠) .
- ٣٢ - جون ديوى : المنطق - نظرية البحث (ص ٧٨٤) .
- ٣٣ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٢٦١ وما بعدها) . وقارن أيضاً: مشكلات الميتافيزيقا ، وتعريف الميتافيزيقا ، وطبيعة المشكلات الميتافيزيقية في وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة : ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ومراجعة د . زكى نجيب محمود - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة (ص ٣٣ - ٣٨) .
- ٣٤ - جان قال : طريق الفيلسوف (ص ٢٦١) .
- ٣٥ - المرجع السابق (ص ٢٧٠) .
- ٣٦ - المرجع السابق (ص ٣١٠) .
- ٣٧ - المرجع السابق (ص ٢٧١) .
- ٣٨ - د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - ط ٢ - القاهرة (١٩٧٩م - ص ١٢١) .
- ٣٩ - ابن رشد : رسالة الاتصال - ضمن تلخيص كتاب النفس - نشرة وتحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني (ص ١١٩) .

٤٠ - د . عاطف العراقي : الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (ص ١٩٨ - ١٩٩) .

٤١ - الغزالي : المنقذ من الضلال - تحقيق د . عبد الحليم محمود - مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٣١) .

٤٢ - للاتصال كما هو شائع عند الفلاسفة طريقان : صعود وهبوط . فالطريق الصاعد هو الذي يبدأ من المحسوسات ، ثم الصور الهيولانية ، ثم الصور الخيالية ، ثم الصور المعقولة ، فإذا حصل في العقل هذه المعقولات سمى ذلك اتصالاً ، أى اتصال العقل الهيولاني بالصور المعقولة التي هي فعل محض . وهذا الطريق ميسور لكل إنسان . والطريق الهابط النازل هو أن نفترض وجود هذه الصور المعقولة وأنها تتصل بنا فنكسبها ، وهذه موهبة إلهية لا تيسر لكل إنسان ، بل لأصناف السعداء فقط (أنظر مقدمة الدكتور أحمد فواد الأهواني لتخليص كتاب النفس ص ٦٠ ، وأيضاً د . عاطف العراقي : النزعة العقلية ص ١٢٧) وابن رشد ينكر الطريق الثاني ، طريق الصوفية ، ويؤثر بعد الفحص والتأمل الطريق الأول . ومن المفارقات أو الشيء الذي يشبه المفارقات عند ابن رشد أنه يجعل الطريق " الهابط " بمثابة الموهبة الإلهية التي لا تيسر لكل إنسان ، ثم يرفضه ، فإذا جاء للقوة النظرية أو العقل النظرى قال عنه أو عنها باعتبارها قوة : " فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً ، وأنها إنما توجد في بعض الناس ، وهم المقصودون أولاً بالناية في هذا النوع " وهي عنده تختلف عن قوة العقل العملى المشترك لجميع الأناسى التي لا يخلو إنسان منها ، وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر (تلخيص كتاب النفس ص ٦٩) فهل هذه القوة التي وصفها بأنها " إلهية جداً " تختلف ولا تتفق مع أشراف الطريق الهابط باعتباره " موهبة إلهية " لا تيسر لكل إنسان إلا إذا كان مقصوداً بالناية في هذا النوع؟! .. وصف ابن رشد لهذه القوة النظرية بأنها " إلهية جداً " لا يتفق مع طريقه الصاعد !! .

٤٣ - للوقوف على التباين المنهجي بين الصوفية والفلاسفة : أنظر

Russell (B) : Msticism and logic, Selected papes, th Modern library, new york, 1927 , PP . 26 , 51.

وأيضاً د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام - دار المعارف - ط الأولى - القاهرة (١٩٦٣م من ص ١٣ إلى ص ٢٦) . وأيضاً: د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - دار المعارف - ط ٣ القاهرة (١٩٧٦م جـ ١ ص ٥٢ وما بعدها وجـ ٢ ص ١٣٢ وما بعدها) وأيضاً د . عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية - دار المعارف - ط ٤ - القاهرة (١٩٧٨م ص ١٢٧ وما بعدها) . وأنظر أيضاً: تفرقة الغزالي بين طريق النظار في استكشاف الحق ، وطريق التصفية - إحياء علوم الدين - دار المعرفة - بيروت - لبنان - د/ت - ط ٣ (ص ١٨) .

٤٤ - د.أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٦) .

٤٥ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازي والتصوف - نهضة الشرق - القاهرة (١٩٩٦م ص ٣٢) .

٤٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام - تحرير ستانفوردشو ، ولیم بولك - ترجمة د . إحسان عباس ، د . محمد يوسف نجم ، د . محمود زايد - دار العلم للملايين - بيروت (١٩٦٤م ص ٢٧٥ وما بعدها) .

٤٧ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٦) .

٤٨ - ابن الفارض : الديوان - حققه وشرحه وقدم له فوزى عطوى - دار صعب بيروت - ط ٢ (١٩٨٠م ص ٩٨) .

49- Russell (B) : Msticism and logic, PP 28, 29 .

٥٠ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٧) .

٥١ - سورة العنكبوت (الآية ٢٩) .

٥٢ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء - دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ط ١ (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م جزء ٨٨ ، ١٠) .

٥٣ - د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة (١٩٨٤ص ٢١) .

٥٤ - القشيري : الرسالة القشيرية - مكتبة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية - القاهرة (١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م ص ١٥٥) ، وأنظر طبعة أخرى للرسالة القشيرية - تحقيق معروف زريق - وعلى عبد الحميد بلطجي - دار الجليل - الطبعة الثالثة - بيروت (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ص ٣١٣، ٣١٢) .

٥٥ - الغزالي : منهاج العابدين - ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة سنة (١٣٣٧هـ - ص ٣ ، ٤ و ص ٩٤) .

٥٦ - المصدر السابق (ص ٤، ٣) .

٥٧ - القشيري : الرسالة القشيرية (ص ١٥٥) .

٥٨ - المصدر السابق : من الطبعة الجديدة (ص ٣١٣) .

٥٩ - السراج الطوسي : اللمع في التصوف - تحقيق د . عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور - دار الكتب الحديثة - القاهرة (١٩٩٦م - ص ١٢٨) .

٦٠ - المصدر السابق : نفس الصفحة .

٦١ - مجدى إبراهيم : فلسفة التخرج عند الصوفية - مقال منشور بالأهرام المسائي - السنة التاسعة - العدد ٢٨٩٨ - الأحد ١٨ من ذى الحجة (١٤١٩هـ - ٤ إبريل ١٩٩٩م) .

٦٢ - الغزالي : إحياء علوم الدين (ج ٣ ، ص ٣ وما بعدها) - وله أيضاً منهاج العابدين (ص ٣٨) .

٦٣ - د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامى - دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة (١٩٧٤م - ص ٢٠٧، ٢٠٨) .

٦٤ - مجدى إبراهيم : الذات الإنسانية ، مصدر المعرفة والأخلاق عند الصوفية - مقال منشور بمجلة التصوف الإسلامى - العدد (٩) - السنة (١٩) (رمضان ١٤١٧هـ -

يناير ١٩٩٧م ص ٥٦ ، ٥٧- وأيضاً العدد (١١)- (ذى القعدة ١٤١٧ هـ - مارس ١٩٩٧م) .

٦٥ - د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامى (ص ٢٠٩) .

٦٦ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) . ويؤيد الطوسى قوله هذا بإشارتين إحداهما لابن محمد الجريرى حين قال : " من لم يعمل فيما بينه وبين الله تعالى بالتقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة " والأخرى للنورى حين قال أيضاً : " مكاشفات العيون بالإبصار ، ومكاشفات القلوب بالاتصال " وهذا المعنى سيتأكد لدينا حين نذهب إلى أن الصلة قوية جداً بين موضوع الاتصال وكشوفات الصوفية ، في حين أنها ضعيفة عند الفلاسفة لاختلاف المنهج واختلاف المضمون .

٦٧ - د . عثمان أمين : الجوانية - أصول عقيدة وفلسفة ثورة - مطابع دار القلم - د/ت (ص ٢١٠) . وأقرب معنى للجوانية في موضوعنا أنها تفيد معنى البطون والاتصال ، ومعنى البراني هو الظهور والانفصال (ص ٢٧٠ ، ٢٧١) .

٦٨ - د . أبو العلا عفيفى : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٧) .

٦٩ - المرجع السابق : نفس الصفحة .

٧٠ - ابن عجيبة الحسينى : إيقاظ الهمم في شرح الحكم - مطبعة السعادة - القاهرة (

١٤٠١ هـ - ١٩٨١م ص ١٣٠) .

٧١ - الهجویری : كشف المحجوب : ترجمة محمد أحمد ماضى أبو العزائم - وتحقيق وتقديم

د . إبراهيم الدسوقي شتا - دار التراث العربى للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٩٤ هـ -

١٩٧٤م ص ٣١٩) .

٧٢ - المصدر السابق : (ص ٣١٩) ولهذا القول أصل سنذكره في هامش رقم (١٢٣) .

٧٣ - سورة البقرة (الآية ٢٥٥) .

74 - A . J . Wensinck : La' Pensee de Gh'azzali - Paris - Llbrialrie - P' Amelgue Et D'ORIENT - Adrien - Maisonn
Eune 11' Rue Salnt - Sulplce - 1940 P.P - 2-5 .

٧٥ - المجویری : كشف المحجوب (ص ٣٢٠) .

٧٦ - د . أبو العلا عفيفی : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٨) .

٧٧ - د . أبو الوفا التفتازانی : مدخل إلى التصوف الإسلامی (ص ٨) .

٧٨ - الكلاباذی : التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق وتقديم محمود أمين النوارى -

مكتبة الكليات الأزهرية - ط ٢ - القاهرة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م ص ٦٣) .

٧٩ - د . أبو العلا عفيفی : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (١٩) .

٨٠ - ابن خلدون : المقدمة - تحقيق د. على عبد الواحد وافي - دار نهضة مصر

القاهرة (١٩٧٩م ط ٣ - جزء ٣ - ص ١٠٩٧) .

٨١ - د . عاطف العراقي : ثورة العقل (١٤٧) .

٨٢ - المرجع السابق : (ص ١٢٧) .

٨٣ - الكلاباذی : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ٧٨، ٧٩) .

٨٤ - الغزالی : المقصد الأسنى ، شرح أسماء الله الحسنى - مكتبة القاهرة د/ت (ص ١٠٠) .

٨٥ - العقاد : ابن رشد - دار المعارف - القاهرة (١٩٨٢م ص ٥٨) .

٨٦ - العقاد : ابن رشد. (ص ٥٩) .

٨٧ - كان السؤال المطروح أمام أرسطو ، والذي وعد بحله ولم يف بوعده ، هو : هل

يتصل بالعقل الهیولانی العقل الفعال وهو متلبس بالجسم ؟! ، ولأجل هذا قال ابن رشد في

مفتتح رسالة الاتصال حين صاغ السؤال صياغة كهذه : "هل يتصل بالعقل الهیولانی

"الفعال" وهو متلبس بالجسم ، حتى يكون في هذه الحال فضل الإنسان هو جوهره من

كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟! ثم قال .. وهذا المطلب هو الذي

كان وعد به الحكيم في كتاب النفس ، ولم يصل إلينا قوله في ذلك ..
(رسالة الاتصال ص ١١٩) .

- ٨٨ - د . محمد غلاب : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة (١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م ص ١٢٠) .
- ٨٩ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٤) .
- ٩٠ - د . عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص ١٩) .
- ٩١ - د . أبو العلا عفيفي : التصوف - الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٤) .
- ٩٢ - د . أبو العلا عفيفي : نفس المرجع (ص ١٥) .
- ٩٣ - الغزالي : المنقذ من الضلال (ص ١٢٧) .

* * * *

- ٩٤ - د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠١، ٩٤) وأنظر له أيضاً - الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل (ص ١٨٨، ٢٠١) .
- ٩٥ - معنى قولنا بالاتصال كفكرة هو المعنى الذي استخدمه "ديكارت" لكلمة "فكرة" وهو يعنى بها كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة . وفي إجابته على "هوبز" ، ذكر أنه قد استعمل هذه الكلمة ، لأنها كانت شائعة عند الفلاسفة للدلالة على صور مدركات العقل الإلهي . ويقول "جان قال" : وبينما اتجه الفلاسفة الأفلاطونيون الجدد والمدرسيون إلى استعمال الكلمة التي استعملها أفلاطون للدلالة على المعرفة الإنسانية ، خاصة بالمعرفة الإلهية ، نرى ديكارت قد عاد مرة أخرى إلى استعمال كلمة فكرة للدلالة على المعرفة الإنسانية ، متفقاً في ذلك مع تقاليد أفلاطون الصحيحة (طريق الفيلسوف ص ٢٤٤) ونحن نستخدم كلمة "فكرة" للدلالة على جهود الفلاسفة النظرية في الاتصال وابن رشد منهم على وجه الخصوص .

- ٩٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٧٦ ، ٧٧) . ومقدمة الدكتور الأهواني (ص ٦٠) وراجع أيضاً د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٢٧) . وراجع : العقل العملى والعقل النظرى عند ابن رشد (ص ٩٦) من نفس المرجع .
- ٩٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال - نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد - القاهرة - ط ١ (١٩٥٠ م ص ١٢٠) .
- ٩٨ - مقدمة الدكتور الأهواني لتلخيص كتاب النفس (ص ٣١، ٣٧) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل - ضمن أبحاث الكتاب التذكارى الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بعنوان : الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للإتحاء العقلى - إشراف وتصدير د . عاطف العراقي - القاهرة (١٩٩٣ م ص ٤٥) .
- ٩٩ - مقدمة الدكتور الأهواني (ص ٣٥ ، ٣٦) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٥) . وأيضاً د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٠) .
- ١٠٠ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢١) . ويرى "ماسينيون" أن ابن رشد كان يعتقد بأفضلية شرح الأفروديسى على شرح ثامسطيوس لتبيان رأى أرسطو ، ويقول إننا نجد أرسطو في كتاب " Peripsych'e " (النفس) - الجزء الثانى والثالث يقول بوجود عقليين : (١) العقل الفعال (٢) العقل المنفعل . ويريد بالأول هذه القوة الذاتية التى بها تدرك الكليات ، لأن كل مادة تجرى في الدنيا جريان السيل ، وذلك شئ ثابت عن كل تجربة طبيعية . فإذا فقدت كل المبادئ الأولية مثل العلية والغائية بالتجربة الحسية ، فلا بد من وجودها في العقل الفعال ، فهو الذي يبنى به في التصورات الترتيب المنظم بعد تمييزها . ويتابع " ماسينيون " قو له بأن العقل المنفعل أو "entendement" الفهم" هو معنى استعداد النفس الإنسانية لانطباع التصورات على ذهنها . وقد اختلفت تلاميذ أرسطو في علم النفس حين شاع كتابه . فمن تلاميذه ثامسطيوس ، وإسكندر

الأفروديسى ، ولهما مذهبان متضادان في العقل المنفعل أو الهولاني ، لحد العقل الفعال عنده . أما عند الفلاسفة مثل ابن سينا " في كتاب النجاة " فالعقل الفعال هو الأدنى من حيث الدرجة من عقول الأفلاك التي تنتهي سلسلتها إليه وهو الذي يدبر أنفسنا . قال الأفروديسى بوحدة العقل المنفعل في كل الاشخاص (لويس ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية والعربية تحقيق وترجمة وتقدم د . زينب الخضيري -

وتصدير د . إبراهيم مذكور - المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - القاهرة د/ت (ص ٩٩ ، ١٠٠) . وعلى ما ذكره ماسينيون عن ابن رشد من تفضيله لشرح الاسكندر الأفروديسى ، يغلب على الظن أن ابن رشد كان ميالاً إلى الأخذ برأى الفارابي وابن سينا في خلود العقل الفعال رغم نقده للإتجاه الإشراقي عندهما . ولما كان الاسكندر تلميذ أفلاطون ، وكان ابن رشد يرى رأى الاسكندر ، فلم يكن من المستبعد وجود أوجه إلتقاء بين ابن رشد والفارابي وابن سينا ، إذ لا تخلو اتجاهات ابن سينا ومن قبله الفارابي في موضوعنا هذا من آثار أفلاطونية أفلوطينية .

١٠١ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢١) .

١٠٢ - مقدمة الدكتور الأهواني (ص ٤٠ ، ٤١) . وأيضاً د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٥) .

١٠٣ - مقدمة الدكتور الأهواني (ص ٤١) . وهذه المسألة تتصل عند ابن رشد بعموم الحياة بعد الموت ، لا من حيث هي شخصية فردية ، بل من حيث هي عامة وكلية ، وتندرج تحت فكرة النفس الكلية . يقول ابن رشد في هذا ، أو فيما معناه : " وذلك إنا متى فرضنا موجوداً في أشخاصه خارج النفس ، لم يخلو اشتراك الأشخاص فيه أن يكون على أحد وجهين : إما أن يكون جزء منه في شخص شخص حتى يكون زيداً إنما له من معنى الإنسانية جزء ما وعمرو جزء آخر فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منها حملاً ذاتياً ... ، فإن الذي له جزء إنسان ليس بإنسان ، وهذا بين الاستحالة بنفسه . أو

يكون الكلى موجوداً بكلية في كل واحد من أشخاصه ، لكن هذا الوضع يناقض نفسه ، وذلك أنه يلزم ضرورة إما أن يكون الكلى متكرر في نفسه حتى يكون الكلى الذي يعرف ما هية زيدُ غير الذي يعرف ما هية عمرو ، فلا يكون معقولهما واحداً ، وهذا مستحيل ، أو يكون شئ واحد بعينه موجوداً بكلية في أشياء كثيرة .. وذلك محال .. إلى أن يقول : " وليس يلزمنا هذا الشك متى وضعنا أن وجود الكلى في الذهن . فإن المعنى الذي كان به الكلى كلياً ، قد تبين في كتاب " النفس " أنه جوهر مفارق ، وواحد بعينه أعني معقول المعقولات " (تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق وتقديم د . عثمان أمين - ط مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٥٨م ص ٥٤ ، ٥٥) .

وتدخل في فكرة النفس الكلية عند ابن رشد فكرة خلودها ، وفي رأيه أنه ليس يلحق عند عودة النفس محال بالقدر الذي يلحق فيها المحال عند عودة تلك الأجسام بعينها ، لأن النفس باقية خالدة بخلود العقل الكلى الذي يوجب العلم به ثباتاً في ذاته ، بواسطة الذهن حين يجرد عن المواد والحواس والأشخاص طبائعها المشتركة المتغيرة ، ليصل إلى هذا " العقل الكلى " الذي لا تغير فيه ، بل ثبات ، ذلك هو العقل الفعال الذي لا يلحقه فساد ولا يناله زوال .

Gilson (E) : history of christian philosophy in the Middle Ages - London - 1955-P.P 224 - 225.

وأيضاً : مجدى إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - رسالة دكتوراه بآداب الزقازيق (١٩٩٥م ص ١٥٥) . وأيضاً د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ٣٣٢، ١٠٦) .

وعلى العقل وحده يعول الفلاسفة إن في مسألة خلود النفس أو في مسألة المعاد ، ويذكر " ول ديورانت " عن ابن سينا أنه : " يعالج كل مسألة مستنداً إلى العقل وحده ، غير متقيد مطلقاً بالدين ، ولكنه يذكر حاجة الناس إلى الأنبياء ليعينوا لهم قواعد الأخلاق في صور من الاستعارات والمجازات تفهمها عقولهم وتتأثر بها ، وبهذا يكون النبي

رسول الله ، لأنه يضع الأسس التي يقوم عليها النظام الأخلاقي والاجتماعي . ومن أجل هذا ، كان النبي ينادى ببعث الأجساد ، وكان بعض الأحياء يصور اللجنة تصويراً مادياً ، والفيلسوف وإن كان يشك في خلود الجسم ، يدرك أنه لو أن النبي قد اقتصر على تصوير اللجنة تصويراً روحياً محضاً لما استمع الناس إليه ، ولما تألفت منهم أمة واحدة قوية منظمة (قصة الحضارة - ترجمة محمد بدران - المجلد الرابع - ط الإدارة الثقافية

بجامعة بيروت د/ت جـ ٢ ص ٢١٠ ، ٢١١) .

ويقول العقاد عن ابن رشد : " ويستتبع هذا القول أن الحياة بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شئ في الإنسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده (ابن رشد ص ٣٣) ونحن لا نعدم أصول فكرة النفس الكلية أو فكرة الإنسانية أو الإنسان عند "أفلوطين" حين يقول : " ولكثاً لو فرضنا أولاً أن نفسى ونفس شخص آخر هما نفس واحدة ، فليس صحيحاً مع ذلك أن المركب من النفس والجسم واحد في كل منا . فالنفس المتماثلة في جسمين مختلفين لا يكون لها في كل منهما عين التأثيرات .. ومعنى ذلك أن النفوس كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمي الذي فيها . وكذلك الحال في فكرة الإنسانية ، فكل منا إنسان ولكن ليس معنى ذلك أننا جميعاً نشعر شعوراً واحداً . (التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس - دراسة وترجمة د . فؤاد ذكريا - مراجعة د . محمد سليم سالم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م ص ٣٣٦) .

١٠٤ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢١) .

١٠٥ - المصدر السابق : (ص ١٢٢) .

١٠٦ - د . أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة - نشرة المؤلف (أكتوبر ١٩٤٧م - القاهرة ص ١٣٤) .

١٠٧ - ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة - تحقيق وتقديم د. عثمان أمين (ص ٩٥) .

١٠٨ - د . أحمد فؤاد الأهواني : معاني الفلسفة (ص ١٣٤) .

١٠٩ - المرجع السابق (ص ١٣٥) .

١١٠ - راجع مقالة الفارابي وابن سينا في مقدمة الدكتور الأهواني لتلخيص كتاب النفس لابن رشد (ص ٤٤ إلى ص ٤٩) وأيضاً راجع نظرية ابن سينا فيما يتصل بجوهرية النفس وروحانياتها ، وتقرير حدوث النفس وقواها والعقول التي توجد لها - دكتور عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص ٢٣٠، ٢١٨)، وفيما يتعلق بالفارابي أنظر د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه - الجزء الأول - العنصر الخاص بالمخيلة سبيل اتصال النى بالعقل الفعال (ص ٧٦) وأيضاً الفارابي : للأستاذ عباس محمود - لجنة دائرة المعارف الإسلامية - القاهرة ١٩٤٤م (ص ١٠٦، ١٠٩) .

١١١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٦) . ويقول الدكتور محمود زيدان في صدد المآخذ والثغرات في محاولات ابن رشد : " ولا تخلو نظرية ابن رشد في العقل من ثغرات . يتحدث عن جوهرية النفس دون توضيح لمعنى الجوهر . قد يقصد أنها ليست عرضاً لجسم وإنما وجود متميز وبالتالي من طبيعة غير مادية . واضح أن هذا التصور للنفس تصور أفلاطوني . نجد ثانياً تناقضاً بين قوله إن العقل الهولاني إستعداد لتلقي أفكار من العقل بالملكة ، وقوله إن العقل ليس به شئ بالقوة . نجد أخيراً أن ابن رشد وإن رأى العقل الفعال جزءاً من الإنسان وليس خارجاً عنه ، فإنه لم يفهمه عقلاً فردياً لكل إنسان وإنما النوع الإنساني كله . وإذن لم ينجح في محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام في خلود النفس (نظرية ابن رشد في النفس والعقل ص ٤٨) وقال الشيخ محمد عبده في هذه النقطة الأخيرة التي سنذكرها بالتفصيل بين ثنايا البحث ، أن ابن رشد يقول بخلود النفس وسعادتها وشقايتها وعذابها ونعيمها ، وأن عقل الإنسانية العام لا وجود له لا عند أرسطو ولا عند ابن رشد ، فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية العام ، بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عني أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في

نفيها (الإسلام دين العلم والمدينة - دراسة وتحقيق د . عاطف العراقي - دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة (١٩٩٧م ص ٢١٧، ٢١٥) .

١١٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ١١) ، وأيضاً يقول د . عاطف العراقي : ويمكننا التوصل إلى فهم الفكرة ببيان أنواع المعاني المدركة ، فهذه المعاني قسمين : معنى كلي ومعنى شخصي . والكلي إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى ، والشخصي إدراك المعنى في هيولى (النزعة العقلية ص ٩٥) وأيضاً أنظر د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٦) .

١١٣ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة (ط ٦ - ١٩٧٦م ص ١٦٥) .

١١٤ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (ص ١٦٦) .

١١٥ - أفلاطون : الأصول الأفلاطونية - فيدون - ترجمة وتعليق وتحقيق د . على سامي النشار ، وعباس الشربيني - دار المعارف ط ٣ (سنة ١٩٦٥م - ص ٤٣ وما بعدها) ، وأيضاً أفلوطين التساعية الرابعة في النفس (ص ٣١٧) .

١١٦ - أفلوطين : التساعية الرابعة في النفس - ترجمة د . فؤاد ذكريا (ص ٣١٦) .

١١٧ - مقدمة الدكتور الأهوان لتلخيص كتاب النفس (ص ٢٤، ٢٣) ، ويحدثنا القفطى - ومع أن حديثه هذا لا يخلو من سذاجة إلا أنه يصيب كبد الحقيقة - عن آراء أرسطو في النفس حين يقول واصفاً ما انتهت إليه أبحاث أرسطو : " ثم إن أرسطو طاليس ، رأى كلام شيخه أفلاطون وشيخ شيخه سقراط .. فوجد كلام شيخه مدخول المحجج متزلزل القواعد ، غير محكم البنية في الرد والمنع ، فهدبه ورتبه وحققه ونمقه وأسقط ما ضعف منه وأتى في الجواب بالأقوى ، وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى ، فحاء كلامه أفصح كلام وأسد كلام وأحكم كلام .. غير أنه لما جال في هذا البحر برأيه غير مستند إلى كتاب منزل ، ولا إلى قول نبي مرسل ضل في الطريق ، وفاتته أمور لم يصل عقله

إليها حالة التحقيق (إخبار العلماء بأخبار الحكماء - مكتبة المتنبي - القاهرة د/ت ص ٣ ، ٣٩) . فهل ابن رشد كان يتابع أرسطو في مسائل ما بعد الطبيعة وبحوث النفس والعقل ، وهو على هذا الوصف الذي رأيناه عند القفطى . وكيف تسنى لابن رشد التوفيق بين مذهب أرسطو وشراحه وشروحه ، وبين عقيدة الإسلام في خلود النفس والثواب والعقاب والنوبة والوحى إلى آخر المعتقدات الإسلامية !؟

عندى أنه لا تخلو محاولات ابن رشد التوفيقية من آراء تحالف في جوهرها معتقدات الإسلام ، إذا هو كان تابع أرسطو إلى منتهاه ، وإذا هو كان ثبت على دعوته النظرية بالطريق الصاعد وحده دون أن يقرنه مع الطريق الهابط في مitanافيرقا الاتصال .

١١٨ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة - وتحقيق د. عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١١٩ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤) .

١٢٠ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٤ ، ١٤٥) .

١٢١ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ١٤٥) وله أيضاً : تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - القاهرة (١٩٧١م - ص ٨٠) وأيضاً د. عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠٧) .

١٢٢ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، وتحقيق د. عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١٢٣ - إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب والكرامات ، ويرفض كل ما يأتى به الصوفية في هذه الأمور ، وينتصر للعقل في الإيمان بضرورة العلاقة بين الأسباب والمسببات ، وينهب إلى أن من يلغى الأسباب ولا يؤكد على وجودها ، فإنه يلغى العقل الذي يدلنا على أسباب الموجودات ، إذ إن العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها ومن رفع الأسباب فقد رفع العقل (راجع د. عاطف العراقي : العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر - دار قباء للطباعة والنشر ١٩٩٨م ص ٦٦) .. أقول إذا كان ابن رشد ينكر الخوارق والعجائب على الصوفية ويعتقد العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ،

فإننا نجد مفكراً آخر كابن خلدون يحدثنا عن " بهاليل الصوفية " الذين يأتون بالخوارق والعجائب ، وعنده أن هذا فضل الله يؤتيه من يشاء ، فهؤلاء البهاليل - كما يقول ابن خلدون - قوم أشبه بالمجانين من العقلاء ، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين ، وعلم ذلك من أحوالهم من يفهم عنهم من أهل الذوق ، مع أنهم غير مكلفين . ويقع لهم من الأخبار عن المغيبات عجائب ، لأنهم لا يتقيدون بشيء فيطلقون كلامهم في ذلك ويأتون منه بالعجائب . وربما ينكر " الفقهاء " أنهم على شيء من المقامات لما يرون من سقوط التكليف عنهم ، والولاية لا تحصل إلا بالعبادة . وهو غلط عند ابن خلدون ، فإن فضل الله يؤتيه من يشاء ، ولا يتوقف حصول الولاية على العبادة ولا على غيرها (مقدمة ابن خلدون - تحقيق د . علي عبد الواحد وافي - نهضة مصر - القاهرة ١٩٧٩م - ط ٣ - ج ١ ص ٤٢٥) . ولما كان ابن رشد قد اجتمعت لديه الصفتين معاً : صفة الفقيه ، وصفة الفيلسوف العقلاني ، فلا تنتظر منه أن يقبل عجائب الصوفية - بهاليل كانوا أو غير بهاليل - وخوارق أفعالهم ، بل نرجح أن محومه على التصوف ورجاله ، كانت بذرته الأولى من جرثومة الفقه نابتة . ثم لما أستن له طريقاً عقلياً بعد إطلاعه على فلسفة أرسطو ، وبعد تربيته وتبذبه لها ، قويت شوكة هذه الجرثومة فرفض التصوف بإطلاق !!..

١٢٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨ ، ٨٩) وأيضاً د . عاطف العراقي : الزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١١٩) وله أيضاً المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف (ط ٢ القاهرة ١٩٨٤م ص ٢٦٢) .

١٢٥ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٦) .

١٢٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٨) .

١٢٧ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .

١٢٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .

١٢٩ - ابن رشد : تهافت التهافت (ص ٥٨) .

١٣٠ - ابن رشد : تهافت التهافت . (ص ٨٩) ، وراجع أيضاً د . عاطف العراقي :

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٠١) .

١٣١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ٥٥) .

132 - Gilson (E) : History Of Christion PhilosoPhy .P, 222

وفي مقدمة الدكتور الأهواني ينقل أيضاً نصاً عن ابن رشد جاء فيه : " وبالجملة ،

فيظهر ظهوراً أولاً أن بين هذه الكليات وخیالات أشخاصها الجزئية إضافة ما بها صارت

الكليات موجودة . إذ كان الكلّي إنما الوجود له من حيث هو كلّي بما هو جزئي .. "

(تلخيص كتاب النفس ص ٨٠ ، ومقدمة الأهواني ص ٥٧) . وهذا النص صريح الدلالة

في أن ابن رشد يؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات معتمداً على المحسوسات الخارجية ،

لا ذلك الطريق الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً ، وعنه تفيض إلى

النفس ، وهو ما ذهب إلى مثله ابن سينا وغيره ممن يقول بالفيض والإشراق . ويعبر ابن

رشد عن هذا بقوله : " ومن البين أن هذه الكليات ليس لها وجود خارج النفس مما قلناه .

وأن الموجود منها خارج النفس إنما هو أشخاصها فقط " . وأن الكليات تستند في وجودها

الذهني إلى خیالات أشخاصها ، ولذلك تكثرث المعقولات بتكثرها ، واختلفت باختلاف

العاقلین لها .. إلى أن قال : " وبالجملة فمن هذه الجهة يلحق المعقولات الأمور التي نرى

بها أنها هيولانية، لا المخالطة التي يزعم ثامسطيوس وغيره ممن يقول

بوجودها فعلاً دائماً (تلخيص كتاب النفس (ص ٨١) .

١٣٣ - ابن رشد : تهافت التهافت وتحقيق سليمان دنيا (ص ٨٠) .

١٣٤ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة وتحقيق عثمان أمين (ص ١٤٥) .

١٣٥ - د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٢٧) .

١٣٦ - مقدمة الدكتور الأهواني (ص ٦٠) .

١٣٧ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٢) . وهو حكايته لرأى ابن باجه .

- ١٣٨ - د . عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ١٢٧) .
- ١٣٩ - د . عاطف العراقي : المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد (ص ٢٥٧) .
- ١٤٠ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق
- د . محمود قاسم - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٥م - ص ١٤٩) .
- ١٤١ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .
- ١٤٢ - راجع د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في العقل (ص ٤٨) ، وراجع من
- البحث العنصر الخاص بالمعرفة والميتافيزيقا (ص ١٦) .
- ١٤٣ - الغزالي : المنقذ من الضلال (ص ١٢٩ ، ١٣٠) .
- ١٤٤ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .
- ١٤٥ - ابن رشد : مناهج الأدلة (ص ١٤٩) .
- ١٤٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٦٩) .
- ١٤٧ - ابن رشد : مناهج الأدلة نفس الموضع .
- ١٤٨ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .
- ١٤٩ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) . وراجع د . عاطف العراقي :
- النزعة العقلية (ص ١٢٦) .
- ١٥٠ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي - تحقيق د .
- سليمان دنيا - القسمان الثالث والرابع - دار المعارف - القاهرة (١٩٥٨م - ص ٨٩٢) .
- ١٥١ - ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة (ص ١٤٥) .
- ١٥٢ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص ٨٦١) وما بعدها .
- ١٥٣ - ابن سينا : المصدر السابق (ص ٨٦٢) وأيضاً د . عاطف العراقي : ثورة العقل في
- الفلسفة العربية (ص ٢٤٨) وما بعدها .
- ١٥٤ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات (ص ٨٦٤) .

١٥٥ - راجع للغزالي : الأحياء (ج ٣ ص ٢٥) وما بعدها . وإلى ذلك أو نحوه ذهب ابن باجه حين قال : " فإن اتصال الإنسان بالمعقول ، إنما هو بالصورة الروحانية ، وتلك الصورة الروحانية ، تحصل من الحس . ولذلك يحصل المعقولات في النوم ، ويشعر بها الحالم ، فيقضى على صورة السبع الذي يراه في النوم أنه سبع (رسالة الاتصال - منشورة مع نشرة تلخيص كتاب النفس لابن رشد ، للدكتور الأهواى ص ١١٠) . وإلى ذلك أيضاً ذهب ابن خلدون ، فاستدل على وجود العالم الروحاني الأعلى وذواته بالرؤيا ، وما نجده في النوم ، وما يلقي إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة ، فإذا طابقت الواقع في الصحيح منها ، علمنا أنها حق ومن عالم الحق . ففرق ، وفرق كبير عنده بين هذه الرؤيا وبين أضغاث الأحلام التي هي صور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ثم يقرر ابن خلدون هذه الحقيقة التي نستدل بها على وجود العالم الروحاني فيقول : .. ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا .. لاختلال شرط البرهان النظري فيه ، وعنده قد صار ما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذوات هذا العالم وترتيبها المسماة بالعقول ، إنما هو شيء ليس فيه شيئاً من يقين ، لأن من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية ، وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات ، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم الروحانية إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها (المقدمة ج ٣ ص ١٠١٥، ١٠١٤) وكلام ابن خلدون هذا ، في غاية السدادة، فهو يقترب - إن لم يكن يتفق - مع الآراء الصوفية التي حكمت بعجز العقل وقصوره عن أن يخرق حجاب الغيب ، أو يمارس نشاطه في عالم لا يكفل له ممارسة الأنشطة العقلية. وهو - من بعد - ضد ما يذهب إليه ابن رشد.

١٥٦ - أنظر رسالة الاتصال لابن باجه (ص ١٠٤ ، ١١٥) ضمن كتاب تلخيص كتاب النفس ، وراجع نقد ابن رشد لابن باجه في اعتبار قوله بالمرتبة الثالثة للاتصال وهي مرتبة السعداء ، تؤدي إلى مسلك الصوفية وتخرج الإنسان عن دائرة العلم الطبيعي ، فضلاً عن

كونها تعد نوعاً من التعديل أو التشكيك على مذهب أرسطو . ويرى د . عاطف العراقي أن هذه المرتبة الثالثة لا تعني أكثر من التعبير عن السعادة في التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية عند ابن باجه (الترعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ١٢٣ ، ١٢٤) .

١٥٧ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٤) .

١٥٨ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب - جمعية الثقافة الإسلامية - القاهرة (١٩٤٨م - ص ١١١) .

١٥٩ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٧) .

١٦٠ - عباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) ، ويقول العقاد : أن خلاصة مسألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول ، وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهولاني الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهولاني تشبيهاً له بالهولاني التي تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الهولاني قبل الأفروديسي (ابن رشد ص ٣٣) .

١٦١ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٨) .

١٦٢ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٨٦) .

١٦٣ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٣) .

١٦٤ - ابن رشد : المصدر السابق (١٢٤) .

١٦٥ - د . محمود زيدان : نظرية ابن رشد في النفس والعقل (ص ٤٨) .

١٦٦ - ابن رشد : تلخيص كتاب النفس (ص ٩٥) .

١٦٧ - ابن رشد : المصدر السابق (٨٩) .

١٦٨ - ابن رشد : رسالة الاتصال (ص ١٢٤) .

١٦٩ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢) .

١٧٠ - محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة ، دراسة د . عاطف العراقي (ص ٢١٦) .

١٧١ - وينفى الإمام محمد عبده في ردوده على الأستاذ الأديب فرح أفندى أنطون صاحب مجلة " الجامعة " ، وفي صدد المساجلات الطويلة التي دارت بينهما ، أن يكون اتصال النفس بالعقل الفعال معناه الفناء فيه أو الإندغام - كما عرفته الجامعة . وعنده أن العقل الفعال هو العقل العاشر المصروف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية العام - كما تقول الجامعة . وينفى الأستاذ الإمام عن أرسطو وعن ابن رشد مظنة القول بعقل يسمى بعقل الإنسانية العام . فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة ، ومن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ، ومنه إلى العقل بالفعل . والعقل الفعال هو ذلك الجوهر العقلي بالفعل ، والمقولات بأسرها حاصلة له بالفعل . أما نفوسنا ، فهي عقول بالقوة ، ولكنها إذا استعدت استعداداً خاصاً للاتصال بذلك العقل ، أى بالإقبال عليه وتوجيه وجهتها نحوه أرتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص (الإسلام دين العلم والمدنية ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

والعقل الأول - كما يراه الشيخ محمد عبده - ليس هو كما يقول صاحب الجامعة فرح أفندى أنطون ، فإن العقل الأول - كما يروى العقاد عن الشيخ محمد عبده من خلال معاصرته لهذه المساجلات - هو جوهر مجرد عن المادة ، وهو أول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الأطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل آخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض ، وعن العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها (ابن رشد ص ٥٧) ونحن لو رجعنا إلى أقوال ثامسطيوس ، فيما يتعلق بالفقرة الأولى من اعتراض الأستاذ الإمام ، لوجدنا أن فكرة العقل العام كانت موجودة في أقوال ثامسطيوس ، وكذلك الاسكندر الأفروديسي . فأما ثامسطيوس فهو يقول : " .. أما عن ماهيتي ، التي هي في نفس الوقت الماهية المشتركة لجميع الناس ، ماهية النوع الإنساني ، فأنها تتكون من الصورة أى صورة النفس الإنسانية ، من العقل بالفعل .

ولذلك لا نقول مع الاسكندر إن العقل الفعال إلهي ، بل هو ما يميز النوع الإنساني .
العقل الفعال هو نحن جميعاً (مقدمة الدكتور الأهواني ص ٤١) ففكرة العقل العام موجودة إذن عند شراح أرسطو - وإن كان ثامسطيوس رجع فيها إلى أفلوطين في نظرية اتصال النوع بالأفراد ، إذ إن فكرة الاتصال أو الإستمرار بين مختلف مراحل الوجود ، هي فكرة ينزع فيها أفلوطين إلى نوع من الوحدة الصوفية مع المبدأ الأول ، وذلك يقتضى إزالة التعارض بين المراتب المختلفة للوجود . فإن "المثل" التي قال بها أفلاطون ، والتي هي قوام العقل ومحتواه ، تكون عند أفلوطين مبدأً ثانياً صادراً عن المبدأ الأول (راجع التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس ص ٤٨) وقد سبق لنا ملاحظة أن أفلوطين يذكر إن نفوسنا كلها واحدة ولكن الاختلافات الفردية ترجع إلى العنصر الجسمي الذي فيها ، وكذلك الحال في فكرة " الإنسان " أو " فكرة الإنسانية " فهي فكرة واحدة فينا جميعاً ، ولكنها قد تكون متحركة في شخص وساكنة في آخر تبعاً لحالة كل منهما . فكل منا " إنسان " ولكن لا يعنى هذا أن شعورنا واحد (راجع هامش ١٠٣ من البحث) أما الإسكندر الأفروديسي ، فضلاً عن كونه تلميذاً لأفلوطين فهو الذي قال بوحدة العقل المنفعل في كل الأشخاص ، على ما ذكر ماسينيون ، وقال أنها هدم لنظرية الأبدية وللثواب والعقاب (راجع هامش رقم ١٠٠ من البحث) وأما بالنسبة للمساجلة الطويلة التي دارت بين الأستاذ الإمام ، وفرح أفندي أنطون ، فإن الفصل فيها يرجع - كما وضع الأستاذ العقاد - إلى اختلاف المصادر ، فكل ما يذكره الشيخ الإمام محمد عبده عن العقل الأول ، صحيح بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام في المشرق ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح أرسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين .. أما الأستاذ فرح أنطون ، فكان جل إيمانه على تخريجات رينان ، ولم يتوسع في الإطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حين قال " .. لامناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم ، فأخذنا كتاباً للمستمر مولر عنوانه : فلسفة ابن

رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً عنوانه : ابن رشد وفلسفته" وهو للفيلسوف رينان المشهور".
ويقول العقاد : فقد كانت المصادر إذن مختلفة ، وكان أكثرها مروياً عن صاحبه ، مأخوذاً
من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه
المسألة ، ولا في غيرها ، شقة الخلاف (ابن رشد ص ٥٧ ، ٥٨) .

- ١٧٢ - د . محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية في المغرب (ص ١١٢ ، ١١٣) .
- 173 - Munk (S) : M ê langes de Philosophie Juive et Arabe
Paris, 1955 .P.P, 454, 455 . وأيضاً . Tafta zani (A): Averroes
and Sufism, P.P 410 , 415, .

بحث بالإنجليزية ضمن الكتاب التذكاري الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف
الدكتور / عاطف العراقي .

- ١٧٤ - الغزالي : المقصد الأسنى (ص ٩٨ ، ١٠١) .
١٧٥ - الغزالي : المصدر السابق (ص ١٠٠) .
١٧٦ - الغزالي : المصدر السابق (ص ١٠٠) .
١٧٧ - د . سليمان دنيا : الحقيقة في نظر الغزالي - دار المعارف - ط ٤ - القاهرة)
١٣٩١هـ - ١٩٧١م - (ص ٦٧) .
١٧٨ - الغزالي : الأحياء (جزء ١ ص ٨٩) .
١٧٩ - العقاد: التفكير فريضة إسلامية- دار نضرة مصر- القاهرة د/ت (ص ٨٥ ، ٨٦) .
١٨٠ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدنية - دراسة د . عاطف العراقي - دار
سينا للنشر (١٩٨٦م ص ١٦٢) .

١٨١ - وحال ابن رشد هو أن يعتقد في دين ينسب إلى العقل أكثر مما هو منسوب إلى
الوحي . يقول في شرح ما بعد الطبيعة : " فإن الشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن
جميع الموجودات ، إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي إلى
معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة ، الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه ، جعلنا

الله وإياكم ممن استعمله بهذه العبادة التي هي أشرف العبادات واستخدمه بهذه الطاعة التي هي أجل الطاعات (راجع د. زينب الخضيرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة - القاهرة ١٩٨٣م ص ١٣٦) . فهذا دين لا يتعدى شرف المعرفة بمصنوعات الله ، وهو دين يجعل العقل مقدماً على الشرع ، إذ الشريعة بما هي شريعة جاءت للناس كافة ، وليس في طاقة الناس كافة أن يحتملوا ما لا يطاق من دين العقل ، والعقل نفسه يستلزم فارقاً لا بد منه - فيما يشير العقاد - بين تمثيل الحقيقة للبحث والتفكير ، وتمثل هذه الحقيقة بعينها للتدين والاعتقاد . " فالحقيقة الاعتقادية لا بد أن تمتزج بتصور المؤمنين بها ، لأن الخطاب فيها موجه إلى ملايين من البشر منهم العارف والجاهل ، ومنهم الذكى والغنى ، ومنهم كبير النفس وصغيرها ، ورفيع الحس ووضيعه ، ومنهم من يطلب الكمال ومن لا يعرف كمالاً يطمح إليه " (الفلسفة القرآنية - منشورات المكتبة العصرية - بيروت د/ت ص ١٨١) . أما هذا الدين الذي يدعو إليه ابن رشد ، فهو دين خاص مخصوص بالفلسفة على أسمى ما عرفت به الفلسفة عند ابن رشد من بحث عقلى بحث ومن إيمان بسلطان العلم ، فمن الطبيعي ألا تكون متصلة بالدين من حيث هو دين ، ولا بالتجربة الدينية التي يتعطل فيها العقل في نهاية المطاف ليتقدم النوق والوجدان ، وليرتفع لواء البصرة على خطاب العقل والبدية . وهذا هو السبب الذي جعله لم يستطع أن يفصل مقالاً حقيقياً بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، بل فصل اتصالاً فيما بينهما ، وهذا هو السبب في هجومه على التصوف ، لأن هجومه على التصوف في واقع الأمر ، هو هجوم على التجربة الدينية والروحية . واعتراضه عليه هو اعتراض على المعرفة الخالصة ، في حين يؤثر ابن رشد العلم . مطالب الصوفية مطالب روحانية . ومطلب ابن رشد مطلب عقلى في أول وآخر مقام .

١٨٢ - د. أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازى والتصوف (ص ١٢٥، ١٢٤) . ومن لفتات الرازى الروحية أنه يؤمن بأن جوهر النفس إذا عرف ذات الله تعالى وصفاته وكيفية

صـلـور أفعـالـه عـنـه وأقسـام حـكـمـته فـي تـخـلـيـق العـالـم الأعلـى والأسفل ، صارت تلك المعرفة موجبة للمحبة . ثم كما أن إدراك النفس أشرف الإدركات وذات الله تعالى أشرف المـلـرـكـات ، وجب أن تكون المحبة الإلهية أكمل أنواع المحبة . والمحـب إذا وصل إلى المحبوب ، كان مقدار لذته بمقدار محبته وبمقدار وصوله إلى ذلك المحبوب . ويبنى الرازي رأيـه هـذا عـلى مـقـدـمـات عـقـلـيـة حـيـث يـقـول : " أنه لا يجب في كل ما كان محبوباً أن يكون محبوباً لشيء آخر وإلا لدار أو تسلسل ، بل لابد وأن ينتهي إلى ما يكون محبوباً لذاته . فالاستقراء يدل على أن معرفة الكامل من حيث هو كامل يوجب محبته (معالم أصول الدين - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت ص ١١٣ ، ١١٤) .

١٨٣ - د . أحمد محمود الجزار : فخر الدين الرازي والتصوف (ص ١٢٥) .

١٨٤ - الكلاباذي : التعرف (ص ٧٩) .

١٨٥ - الإمام محمد عبده : الإسلام دين العلم والمدينة وتحقيق د . عاطف العراقي - نشرة دار قباء (ص ٢١٥) .

١٨٦ - ابن باجه : رسالة الاتصال (ص ١١٢) .

١٨٧ - أغلب الظن عندي ، أن المرتبة الثالثة للاتصال عند ابن باجه وهي مرتبة السعداء ، تستفق تماماً مع النزوع الصوفي ، إذ إن معظم تلك الأوصاف التي جاءت فيها هي من جنس الأوصاف الصوفية ، لكن طريقة عرض ابن باجه طريقة عقلية فلسفية . الشكل والمنهج والمصطلحات فلسفي ، والمضمون الجواني صوفي . ولعل هذا ما جعل ابن رشد ينتقد ابن باجه لطريقه في الاتصال ، لأنه ينتهي نهاية صوفية . ويقول ابن باجه في رسالة الاتصال : ومن كانت له الرتبة الثالثة ، أشبه عند ذلك الشمس بعينها ، بل لم يكن له في الأجسام الهيولانية شبيه . ثم يصف هذه الحال في تلك المرتبة بقوله : " فأما الحال التي توجد لقوى النفس عند هذه المرتبة ، فمنها ما يوجد للخيالية وهو أنه يحدث فيها شيء يناسب لهذا العقل ، وذلك هو نور إذا ألتبس بشيء أرى ما سواه على وجه لا ينطق به ،

أو يعسر النطق عنه . ويحدث للنفس النزوعية عنده حال شبيهة بالهيبية ، وشبيهة بوجه ما للحال التي يعرض لها عند الإحساس بالشئ العظيم البهي . وتلك الحال تسمى دهشاً . وقد أفرط الصوفيون في وصف هذه الحال ، وذلك أن هذه الحال معرض لهم للخيالات التي يجدونها في نفوسهم ... (رسالة الاتصال ص ١١٦ ، ١١٧) . ومن هنا ، فنحن لا نستطيع أن نجرد الفلاسفة جميعاً ، وبغير استثناء ، في مشكلة الاتصال ، عن اتفاقهم في نهاية المطاف مع الصوفية ، حتى لو كان ابن رشد نفسه .

١٨٨ - عباس العقاد : ابن رشد (ص ٣٣) .

١٨٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ٩٩ ، ١٠٠) .

١٩٠ - ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - تحقيق محمد عمارة - دار المعارف القاهرة - الطبعة الثانية (١٩٦٩ م - ص ٣١ ، ٣٢) . والنص هو : " وإذا كانت هذه الشريعة حقاً ، وداعية إلى النظر المؤدى إلى معرفة الحق ، فإننا معشر المسلمين ، نعلم على القطع ، أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له " .

١٩١ - ابن خلدون : المقدمة وتحقيق د . على عبد الواحد وافي (ج ٣ - ص ١٢١٦) .

١٩٢ - ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ١٠٠) .

١٩٣ - د . زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٧٣) ، وراجع من نفس الكتاب الفصل المتعلق بـ " التوفيق بين الفلسفة والدين عند ابن رشد " (ص ١١٧ ، ١٣٩) ومن الضروري الرجوع بعد قراءة هذا الفصل إلى بحث الدكتور زينب الخضيري بعنوان : مشروع ابن رشد الإسلامي والغرب المسيحي " ضمن الكتاب التذكاري الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بأشراف د. عاطف العراقي (ص ١٤٥ ، ١٦١) .

١٩٤ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٥ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٣) .

١٩٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٣) .

١٩٧ - راجع للغزالي : قانون التأويل - منشور مع معارج القدس - تحقيق محمد مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندی - القاهرة (١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م - ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧) .

١٩٨ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٢) .

١٩٩ - راجع د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - هامش رقم (٢) - (ص ٢٩٦) وراجع كذلك د . زكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا - المقدمة (ص و ، د) . وراجع تفرقة بين الفلسفة والدين ، وتفرقة بين " الدين " و " التدين " وعلم الدين " في " قيم من التراث " - دار الشروق - الطبعة الأولى - القاهرة (١٤٠هـ - ١٩٨٤م - المقالة الأولى ص ١١٥ ، ١٢٣) والمقالة الثانية (ص ١٤٣ ، ١٥٣) ومن نفس الكتاب أيضاً راجع بحثه عن ابن رشد في تيار الفكر العربي (ص ٢١ ، ٤٨) ٢٠٠ - د . زينب الخضيري : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١١٧) وأيضاً د . زكي نجيب محمود : قيم من التراث (ص ٢٦) و (ص ٢٩ ، ٣١) من بحثه عن ابن رشد) .

٢٠١ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٤ ، ٢٥) .

٢٠٢ - د . أحمد صبحي : هل أحكام الفلسفة " برهانية " ؟! دراسة نقدية لرأى لابن رشد في ضوء منطق أرسطو وتقييمه لقضية التوفيق بين الدين والفلسفة - بحث ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رشد الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة بإشراف د . عاطف العراقي (ص ٧٤ ، ٧٥) . وراجع للدكتور أحمد صبحي : اللقاء بين العلم والدين في الشرق والغرب - مجلة القاهرة - العدد السادس (١٢ مارس ١٩٨٥ م - ١٤٠٥ هـ - ص ٢٢) .

٢٠٣ - د . زكي نجيب محمود : قيم من التراث (ص ٢٧ ، ٢٦ ، ٢٥) .

٢٠٤ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٦٦، ٦٧) ؛ وقارن أرتور. ف . ساجادييف : ابن رشد .. والتراث الفلسفي الإسلامي - مقال برسالة اليونسكو - العدد ٣٠٤ سبتمبر ١٩٨٦م (ص ٢٥، ٢٧) .

٢٠٥ - ابن رشد مناهج الأدلة (ص ١٤٦) وراجع البحوث التي كتبها الدكتور عثمان أمين عن التوفيق والتأويل عند ابن رشد في كتابه " محاولات فلسفية " - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة (١٩٥٣م . ص ١٥١، ١٤٨) وما بعدهما .

٢٠٦ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٢٧) ويهنا في هذا الصدد أن نذكر هذه الملاحظات فقد سبقت الإشارة إلى أننا لاحظنا أن ابن رشد أراد بالقياس العقلي أن يجيء على غرار القياس الفقهي ، وقلنا أن قياس الأول على الثاني من ناحية المسكوت عنه من الأحكام فيه فرق ، وفرق كبير (راجع فصل المقال ص ٢٥ وما بعدها) . إذ يبدو لنا أن القياس الفقهي قد استخدم في الصدر الأول وما بعده لحاجة عملية ، ومعظم الأهوية التي أجاب بها الرسول صلى الله عليه وسلم ، وصحابته والتابعين ، فيها ضرب من القياس الفقهي بوجه من الوجوه . أما القياس العقلي ، فهو أمر لا تعرفه الثقافة الإسلامية في الصدر الأول . إذ العلمُ به علمٌ بالتأويل ، والعلم بالتأويل متفرع عن البرهان أو القياس العقلي . ولم يعرف رجال الصدر الأول استخدام التأويل بطريق البرهان بالحالة التي يريد بها ابن رشد . وابن رشد نفسه لا ينكر هذا حين يقول : " فإن الصدر الأول ، إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى ، باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل ، لم ير أن يصرح به . أما من أتى بعدهم ، فأنسهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ، وتفرقوا فرقا (فصل المقال ص ٦٥) والملاحظ أنه يقول بالتأويل (فصل المقال ص ٣٤، ٣٢) ، ثم يمنع التأويل بعد جوازه ، وينكره على الفرق الإسلامية (فصل المقال ص ٣٥ و٦٢ وما بعدها) ، ثم يطالب به أهل البرهان (فصل المقال ص ٦٦، ٣٨، ٣٧) ، كما يلاحظ أن التأويل عنده يجيء كما لو كان توفيقاً كما فعل مع

فكرة قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين (ص ٤١، ٤٣ من فصل المقال) وذلك حين وفق بين ما بدا له من تعارض في وجهات النظر. وقد حذر ابن رشد من كل تحريف يقع للطرق المشتركة المذكورة في القرآن، فمن حرفها بتأويل لا يكون ظاهراً بنفسه، فقد أبطل حكمتها، وأبطل بعد ذلك فعلها المقصود في إفادة السعادة الإنسانية (فصل المقال ص ٦٥). ونحن نسأل.. كيف يقر هنا التأويل وكيف ينفيه بعد أن كان قد قرره، ثم ينفيه إلا إذا كان ظاهراً بنفسه، ظاهراً مشتركاً للجميع؟.. أيكون قد وضع في اعتباره منهج النقد للأشاعة وللفرق الإسلامية الأخرى؟!.. ولماذا أتكى في البداية على وجوب التأويل ثم أشرت لها هنا في تقريره - بعد أن نفاه عن الفرق - على إلتقاط الاستدلالات الموحودة في أشياء، كان الشرع كلّفنا اعتقادها، وجميعها معتمدة في الكتاب العزيز؟! فإذا ما أخذ من أراد لنفسه أن يرفع عن الشريعة لواحق البدع في نظره إلى مجمل الآيات، مما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئاً، إذا اجتهد من أراد لنفسه ذلك من غير أن يتأول منه شيئاً ألا أن يكون التأويل ظاهراً بنفسه ظاهراً مشتركاً للجميع، فلا بد أن يكون من أهل البرهان (ص ٥٦ من فصل المقال).

فإذا عرفت هذا، قلنا إنه لا يلزم ذلك. فالتأويل في ذاته ممتنع إلا على الراسخين في العلم، وهم أهل البرهان دون غيرهم في نظر ابن رشد. ولما كانت التأويلات التي خص الله العلماء بها لا يمكن أن يتقرر فيها إجماع مستفيض بنص ابن رشد (فصل المقال ص ٣٦، ٣٨)، صارت الحقيقة الإيمانية لا يمكن الوصول إليها بالبرهان. لأن عين هذه الحقيقة غير عين تلك، أعني عين الحقيقة البرهانية غير عين الحقيقة الإيمانية.

207 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 416 .

208 - Taftazani (A) : Averroes and Sufism , P 418 .

٢٠٩ - ماسينيون : محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية (ص ١٥٧) .

٢١٠ - هَصْرُ الْعُصْنِ الغصن، أى أخذ برأسه فأماله إليه - مختار الصحاح

(ص ٦٩٦ من مادة هَصْر) .

٢١١ - راجع للغزالي : كتاب التفكير - الجزء الرابع من الإحياء (ص ٤٢٥) وما بعدها .
ولننظر في قول لابن رشد كهذا القول الذي يعتمد فيه على الآية القرآنية الكريمة ﴿ أَدْعُو
إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ، وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (الآية ١٢٥ من
سورة النحل) ، وإنه ليعنى بالحكمة (البرهان) . وبالموعظة الحسنة (الأقاويل الخطابية)
وبالمجادلة بالتي هي أحسن (الأقاويل الجدلية) . وهذه هي طرق الدعوة إلى الله كما
يتصورها ابن رشد (ص ٣٠ ، ٣١ فصل المقال) . ونحن نسأل .. لماذا لا تكون الحكمة هنا
حكمة أعلى من حكمة البرهان العقلي أو حكمة النظر الفلسفي ؟ وإذا كان الرسول عليه
الصلاة والسلام قد خص بالبعث إلى الأحمر والأسود ، فلا لأن شريعته تتضمن طرق الدعاء
إلى الله ، وأعلها وأرفعها عند ابن رشد البرهان ، وكفى ، ولكن لأن الحكمة هنا هي
حكمة " وحى " جاء ليدب في أنفاس الخلائق كلمات الحق ، فإذا هم أعزة حكماء بقدر
ما عرفوا من الكتاب والحكمة ، وبقدر ما تركت فيهم العقول والأرواح ، وترقت الأنفذة
والضماير على ما قال تعالى: ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (البقرة : الآية ١٢٩) .

٢١٢ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام - ترجمة عباس محمود ،
ومراجعة عبد العزيز المراغى ، ود . مهدى علام - ط لجنة التأليف والترجمة والنشر - ط
٢ القاهرة (١٩٦٨م ص ٧٤) .

٢١٣ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٧٣) .

٢١٤ - د . عاطف العراقي : فلسفة ابن رشد وفكرنا العربي المعاصر (ص ١٧٤) وأيضاً
راجع الفصل الخاص بالتوفيق بين الدين والفلسفة من كتاب : النزعة العقلية في فلسفة
ابن رشد (ص ٢٩٥) وأيضاً د . زينب الخضيرى : مشروع ابن رشد والغرب المسيحي
(ص ١٥٢) . وأيضاً د . زكى نجيب محمود : قيم من التراث ، بحثه عن ابن رشد في تيار

الفكر العربي (ص ٢٤، ٢٣). وراجع لجون ديوى : نظرية البحث : المصطلح الخاص بالتصل الخرى وترجمة د . زكى نجيب محمود (ص ٨١٦) .

٢١٥ - د . عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (ص ٢٨٠) .

٢١٦ - ابن رشد فصل المقال (ص ٢٨) .

٢١٧ - ابن رشد فصل المقال (ص ٦٦) .

٢١٨ - د . زينب الخضرى : أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى (ص ١٢٤) .

٢١٩ - د . زينب الخضرى : المرجع السابق (ص ١٣٢) وأيضاً د . أحمد صبحى :

هل أحكام الفلسفة برهانية - بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد - الصادر

عن المجلس الأعلى للثقافة - بإشراف د . عاطف العراقي (ص ٨٠) وراجع أيضاً د .

عاطف العراقي : ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية - دار الرشد ١٩٩٩ م - الفصل الخاص

بتراث ابن رشد برؤية نقدية (ص ٧٥ وما بعدها) .

٢٢٠ - ابن رشد : فصل المقال (ص ٣٨) .

٢٢١ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٤٨، ٤٦، ٣٨) .

٢٢٢ - ابن رشد : المصدر السابق (ص ٣٨، ٣٦) .

٢٢٣ - الغزالي المنقذ من الضلال (ص ١٣٢) .

٢٢٤ - د . محمود حمدى زقزوق : الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد -

بحث منشور ضمن الكتاب التذكارى لابن رشد - الصادر عن المجلس الأعلى للثقافة

بإشراف د . عاطف العراقي (ص ١٠١) .

٢٢٥ - وقد اقتبس الدكتور زقزوق كلام العقاد عن ابن رشد في مسألة الحقيقتين

للاستعانة به على التوفيق والتدليل ، ولعدم التعارض بين الدين والفلسفة ، ولعدم التناقض

بين الحقيقتين الدينية والفلسفية (أنظر بحث د . زقزوق عن الحقيقة الدينية والحقيقة

الفلسفية (ص ١٠٣) .. ولكننا نلاحظ أن اقتباسه العقاد هذه ، ، تأتى على نقيض نصوص

ابن رشد .. وإلا فلا تجد فرقاً بين هذه الاقتباسه الواردة في مسألة الحقيقتين ، وبين ما قاله الغزالي بوجوب " إحالة " العقل بعد البحث والتفكير إلى مرتبة أعلى منه ، هي مرتبة الشرع - إن صح كلام العقاد - عند ابن رشد ، وهي مرتبة البصيرة عند الغزالي والصوفية .. لا فرق . !!

٢٢٦ - العقاد : ابن رشد (ص ٤٦) .

٢٢٧ - د . عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق (ص ١٥، ٤٨) . وما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أننا نجد في بحوث الفلاسفة العقلية ، ما يؤكد وجهة النظر التي نذهب إليها في فصل الاتصال بين الدين والفلسفة من مقال يوهنم بالتوفيق .. وفي الحق أنه لا توفيق . فابن باجه كان اتجه في كتابه " تدبير المتوحد " إلى إقامة حياة المتوحد على أساس الناحية العقلية الصرفة بما فيها من تفرد من جهة ، وبما فيها من اشتراك من جهة أخرى ، ولكن بشرط أن يكون من يشترك الإنسان معهم من المتوحدين ، هم من الملتزمين مثله بالفكر ومنهج الفكر . ونحن لا نجد أثراً للدين في مدينة المتوحد . ولما كنا نجد في "الدين" دعوة إلى المشاركة والحياة الاجتماعية والالتزام بالعبادات التي تجمع بين الناس جميعاً في كل مكان ، صار ما نجده عند ابن باجه نوعاً من التفرد الذي يتعد فيه المتوحد عن اهتمامات الجماهير ، ابتعاداً يلتزم فيه " الوجود " بما فيه من أزلية وثبات (د . عاطف العراقي :

الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل - دار الرشاد - القاهرة ١٩٩٨م ص ١١٧ وما بعدها) وهذا هو " دين العقل " الذي أكد ابن رشد ضرورته للعقول التي تذهب بالعقل إلى منتهاه ، ولا ترى بعده غاية تنتهي عندها ، هو الدين الذي يجعل العقل مقدماً على الشرع ، لأن الشرع عام ، والعقل خاص مخصوص بالحكماء . وشرعية الحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات بحكمة معقودة على الثبوت والنظر لا على العبادة والعمل بمقتضى الشرع (راجع من البحث هامش ١٨١) .

- ٢٢٨ - المهجورى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .
- ٢٢٩ - الغزالى : المنقذ من الضلال (ص ١٣٢) .
- ٢٣٠ - أبو نعيم الأصفهاني : حيلة الأولياء ج١ (ص ٧٧) .
- ٢٣١ - العز ابن عبد السلام : حل الرموز (ص ١١، ١٠) بدون تاريخ .
- ٢٣٢ - سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .
- ٢٣٣ - سورة النازعات : الآية ٤٠ .
- ٢٣٤ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب في معاملة المحجوب على هامش قوت القلوب لابي طالب المكى - الجزء الثانى ط مطبعة الأنوار المحمدية - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ص ٢٧٢) .
- ٢٣٥ - المهجورى : كشف المحجوب (ص ٤٦٦) .
- ٢٣٦ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د . عبد الخالق محمود - - دار المعارف - ط ٢ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - ص ١٠٣) .
- ٢٣٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب على هامش قوت القلوب للمكى (ص ٢٧٢) ، وأنظر أيضاً في صدد التداخل بين الأحوال والمقامات السهروردى المتوفى ٦٣٢هـ : عوارف المعارف - ط مكتبة القاهرة (١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م - ص ٤٢٥) .
- ٢٣٨ - السراج الطوسى : اللمع (ص ٤٢٢) .
- ٢٣٩ - عبد الرازق القاشانى : اصطلاحات الصوفية ، وتحقيق د . عبد العال شاهين - ط دار المنار - (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م - ص ٤٩) وأنظر أيضاً : اللمع (ص ٦٧، ٦٥) وأنظر من هذا المصدر الفصل الخاص بشرح الألفاظ الجارية في كلام الصوفية (ص ٤٠٩ - ٤١١) .
- ٢٤٠ - الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف (ص ١٠٤) .
- ٢٤١ - المصدر السابق : (ص ١٠٥) .
- ٢٤٢ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .

٢٤٣ - أبو العباس أحمد بن محمد زروق : قواعد التصوف - تصحيح وتنقيح وتعليق محمد زهرى النجار - مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الثانية - القاهرة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م - ص ١٥) .

٢٤٤ - المصدر السابق : (ص ١٥) .

٢٤٥ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص٢٧٧، ٢٧٦) .

246 - O'leary (D): Arabic Thought and its Place in History : 1958- P. 190 - 197 .

وأنظر الترجمة (ص ١٣١) وما بعدها .

٢٤٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٦) من الطبعة المحققة .

٢٤٨ - ديلاسى أوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ-ترجمة د .تمام حسن ، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى - الهيئة المصرية العامة للكتاب -القاهرة (١٩٩٧م - ص ١٣٣) .

٢٤٩ - المرجع السابق : نفس الصفحة .

٢٥٠ - المرجع السابق : (ص ١٣٨) .

٢٥١ - مجدى إبراهيم : حال الفناء بين الجنيد والغزالي - ص ٢٧٠ وما بعدها . وأيضاً :

- Nickolson (A): Astudies in islamic Mysticism, Combridge,1953 ,P,P, 30, 33 .

٢٥٢ - مقدمة ابن خلدون - وتحقيقه .على عبد الواحد وافي - (ج ٣ - ص ١١٠٢) .

٢٥٣ - أنظر ترجمة عبد الله المقرئ : طبقات الشعرائى (جزء ١ ص ١٤٧) . وأيضاً :

طبقات الصوفية لأبى عبد الرحمن السلمى (ت٤١٢هـ) تحقيق نور الدين شريعة - مكتبة الخانجي - الطبعة الثالثة القاهرة (١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م - ص ٥١٠) .

٢٥٤ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص٥١١) .

٢٥٥ - المحورى : كشف المحجوب (ص ٥١) .

٢٥٦ - أبو العباس أحمد محمد زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) والآية : " خذ العفو ، وأمر بالعرف ، وأعرض عن الجاهلين " من سورة الأعراف رقم (٢٩٩) . الآية " وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هوناً " من سورة الفرقان الآية رقم (٦٣) .

٢٥٧ - سورة المؤمنون وتكملة الآية : " ونحن أعلم بما يصفون " الآية رقم (٩٦) .
٢٥٨ - زروق : قواعد التصوف (ص ٣٨) .

٢٥٩ - الهجویری : كشف المحجوب (ص ٥٨) وانظر كذلك الفرق بين معرفة التعريف ومعرفة التعريف ، في حياة القلوب للأموى (ص ٢٦٧) حيث يقول إن العارفين في المعرفة على قسمين : قسم حصلت لهم المعرفة بطريق المعرفة ، وقسم حصلت لهم بطريق التعريف ، ومعرفة التعريف عند أرباب الكشف أعلى وأكمل وأوثق من معرفة التعرف حياة القلوب ص ٢٦٧ على هامش القوت) . وانظر نفس هذه التفرقة للجنيد (الكلاباذي : التعرف ص ٧٦) .

٢٦٠ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، وتحقيق د. سليمان دنيا - القسم الرابع (ص ٨٤٠)

٢٦١ - نصير الدين الطوسي : شرحه للإشارات والتنبيهات (ص ٨٣٨ ، ٨٣٩) وانظر أيضاً د . عاطف العراقي : ثورة العقل في الفلسفة العربية ، درجات حركات العارفين (من ص ٢٢٧ إلى ص ٢٣٧) .

٢٦٢ - ابن عجيبة الحسینی : إيقاظ الهمم في شرح الحكم (ص ٣٦٤) .

٢٦٣ - أبو عبد الله عباد النفري الرندي : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية - تحقيق د . عبد الحليم محمود و د . محمد بن الشريف . دار المعارف القاهرة ١٩٩٣م (ج٢ - ص ٩٨، ٩٩) .

٢٦٤ - الهجویری : كشف المحجوب (ص ٩٩) وأيضاً السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٧) وأيضاً : شرح الرندي على الحكم العطائية (ج٢ - ص ٩٨) وأيضاً د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية (ص ١٥٥) .

- ٢٦٥ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ١١١) والإشارة ضمن مقولة يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) في الاتصال . وأيضاً : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) وأيضاً : أنظر أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (ج ١ - ص ٦٤)
- ٢٦٦ - شرح الرندی على الحكم العطائية (ج ٢ ص ٩٨) .
- ٢٦٧ - ابن عجيبة الحسيني : إيقاظ الهمم (ص ٣٦٥) .
- ٢٦٨ - شرح الرندی على الحكم العطائية (ج ٢ ص ٢٥٨) .
- ٢٦٩ - أبو بكر الرازي : مختار الصحاح - مادة وصل (ص ٧٢٥) .
- ٢٧٠ - سورة النساء : الآية (٩٠) .
- ٢٧١ - سورة القصص : الآية (٥١) .
- ٢٧٢ - الكلاباذي : التعرف (ص ١٣٠) وأيضاً السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .
- ٢٧٣ - الكلاباذي : التعرف (ص ١٢٩) وأيضاً السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .
- ٢٧٤ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (ج ١ - ص ٢٥٣) .
- ٢٧٥ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) .
- ٢٧٦ - سورة الرعد : الآية (٢١) .
- ٢٧٧ - سورة البقرة : الآية (٢٧) .
- ٢٧٨ - سورة الرعد : الآية (٢٥) .
- ٢٧٩ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٦) ، ويجب النص هنا على أن هذه التوفيقات والتخريجات بين إشارات الصوفية وبين هذه الآيات القرآنية المباركة ، لم تذكر في كتب الصوفية ، ولم يستند رجال التصوف في موضوع الاتصال على هذه الآيات ، فإن كنا لم نوفق في عرضها أو تخريجها كما يجب العرض والتخريج ، فنحن المسئولون أمام الله لا هم ، وإنما هي محاولات من جانبنا لتأكيد مفهوم الاتصال عند الصوفية تأكيداً يتمشى مع القرآن . الخطأ فيها راجع إلى الباحث ، والصواب على اللوام لتوفيق الله .

٢٨٠ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ٢٦) .

٢٨١ - سورة هود : الآية (٧٠) .

٢٨٢ - سورة القصص : الآية (٣٥) .

٢٨٣ - سورة الأنعام : الآية (١٣٦) .

٢٨٤ - سورة هود : الآية (٨١) .

٢٨٥ - الحارث بن أسد المحاسبي : آداب النفوس - تحقيق محمد عبد العزيز - مكتبة القرآن (١٩٩٢م - ص ٦٣) . والمحاسبي أفضل الذين عالجوا آفات النفس الإنسانية في الزمن الذي عاش فيه ، وأبرع الذين خلصت نياتهم وتوافرت قدراتهم على بحث أمور النفس البشرية وسد ذرائع قوتها الطاغية وشراستها الملعونة .. عرف كيف يخلق فكرة ومعنى لشيء ما إن يقرأه أحد إلا أدرك أن هذه الدخائل التي تحيك في صدره ويتعامل بها فكره وضميره ، لا شك أنها موجودة فيه ، كامنة كمون العروق النوايض بالحركة والحياة ، وليس كمون السكون ، ولما كان كل عرق في أعماق الإنسان الدفينة يضرب حركة وحياة صار من الضروري رعاية حركة النفس الباطنية وحياتها الداخلية ، وهو مما عني به المحاسبي أكثر عناية وأكرمها لمن يخوض غمار التحليلات النفسية وأسرار الضمائر في طبع الإنسان .. وللمحاسبي في ذلك أنظر الرعاية لحقوق الله - تحقيق د . عبد الحلليم محمود - ط دار المعارف - القاهرة (١٩٩٠م - ص ٤٨،٥٥) وله أيضاً : رسالة المستر شدين - تحقيق عبد الفتاح أبو غدة - دار السلام - حلب ط ٥ (١٤٠٩هـ - ١٩٩٨م - ص ٧٠،٧٨) وله أيضاً : الوصايا - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة صبيح - القاهرة (١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م - ص ٧٨،٨٢) .

٢٨٦ - المحاسبي : آداب النفوس (ص ٢٩ ، ٦٢ ، ٩٤) .

287 - Massignon Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L' Islam - tome - TTT (3) - Leiden 1936 .

٢٨٨ - الحارث المحاسبي : آداب النفوس (ص ٦٣) . وتجدر الإشارة إلى أن هذه الآفات قد أدرجها الصوفية ضمن ما هو مطلوب تركه ، إذ إن علوم الباطن التي هي علوم أحكام الآخرة ، والتي موضعها القلب ، تنقسم إلى قسمين : قسم مطلوب فعله ، كالورع ، والزهد ، والتقوى ، والصبر ، والرضا ، والقناعة - والتوكل ، والتفويض ، واليقين ، والحلم ، وسلامة الصدر ، والإخلاص ، وحسن الخلق ، والصدق ، وكل ما من شأنه أن يصعد بالإنسان إلى مراقي الكمال . والقسم الثاني هو كل ما يترك من ناحية التخلي ، فالذي هو مطلوب الترك : خوف الفقر وسخط المقدور ، والغل والحسد والحقد والغش ، وطلب العلوم للمنزلة ، والكبر ، والعجب ، والغضب ، وحب المحمدة ، وحب الرياسة ، والعداوة ، والبغضاء ، والطمع ، والبخل ، والشح ، والرغبة ، والأشر ، والبطر ، وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالضعفاء والمساكين ، واتخاذ أخوان العلانية على عداوتهم في السر ، والفخر والخيلاء ، والرياء ، والإعراض عن الحق استكباراً ، وكثرة الكلام ، وكثرة الصلف والتزين للخلق ، والمداينة ، وحب المدح بما لا يفعل ، والاشتغال عن عيوب نفسه بعيوب الناس - وإقفار القلب من الحزن ، وخروج الخشية منه ، والانتصار للنفس إذا نالها الذل ، وضعف الانتصار للحق ، والانقياد للهوى ، والمكر ، والخيانة ، والمخادعة ، والحرص ، وطول الأمل والتحجر ، وعزة النفس ، والقسوة والغفلة عن الله تعالى ، وسوء الخلق والفرح بالدنيا والأسف على فواتها ، والأنس بالمخلوقين ، والوحشة ، لفراقهم ، وقلة الحياء وقلة الرحمة .. إلى غير ذلك من آفات النفس ورذائل أخلاقها وعيوبها .. أنظر : ربع المهلكات من كتاب الأحياء (ج ٣ - من ص ١٠٧ إلى ٣٨٨) والتي تدور حول أن العلم المتعلق بما يحل ويحرم من أفعال القلوب مدروج تحت علم الباطن . لأن كل باطن من العلم والحكمة ، لا ظاهر له في أصول الشريعة فهو باطل . وكل ظاهر من الإيمان والعمل ، لا باطن له ، قال العلماء فيه أنه شر ، لأن الظاهر لا يقوم إلا بالباطن ، وهي موطئات القلب (حياة القلوب على هامش قوت القلوب ج ٢ ص ٢٦٤) .

- ٢٨٩ - سورة المؤمنون : الآية (٨) والجزء الثاني من سورة المعارج : الآية (٣٣) .
- ٢٩٠ - سورة البقرة : جزء من الآية (٤٠) .
- ٢٩١ - سورة هود : جزء من الآية (١٧) .
- ٢٩٢ - أبو طالب المكي : قوت القلوب ج١ (ص ١١٠) .
- ٢٩٣ - أبو عبد الرحمن السلمى : طبقات الصوفية (ص ١٦١) .
- ٢٩٤ - أبو القاسم الجنيدي : السر في أنفاس الصوفية - مخطوط . معهد المخطوطات العربية -
رقم (٩٥) تصوف غير مفهرس (٢١) لوحة (٣) .
- ٢٩٥ - الرسالة القشيرية : (ص ٨٠) .
- ٢٩٦ - هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام (ص ٢٧٦) .
- ٢٩٧ - د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي (ص ٢٢٤) .
- ٢٩٨ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١، ٨٠) . والحديث الوارد حديث قدسي رواه البخاري
عن أبي هريرة وأحمد عن عائشة والطبراني في الكبير عن أبي أمامة وابن السني عن ميمون ..
ولم يتفرد البخاري بروايته .
- ٢٩٩ - سورة الروم : جزء من الآية (٤٥) .
- ٣٠٠ - سورة يونس : جزء من الآية (٤) .
- ٣٠١ - سورة الشعراء : الآية (٢١٣) .
- ٣٠٢ - سورة يونس : الآية (١٠٦) .
- ٣٠٣ - سورة الواقعة : الآية (٨٩) .
- ٣٠٤ - سورة المطففين : الآية (١٦، ١٥) .
- ٣٠٥ - أبو طالب المكي : قوت القلوب (ج١ - ص ١١٢) .
- ٣٠٦ - المصدر السابق : (ص ١١٢) .
- ٣٠٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٨١) .

- ٣٠٨ - سورة ق : الآية (١٦) .
- ٣٠٩ - سورة الواقعة : الآية (٨٥) .
- ٣١٠ - سورة الحديد : الآية (٤) .
- ٣١١ - سورة المجادلة : الآية (٧) .
- ٣١٢ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ٣٧٩) وما بعدها ، وأيضاً :
اللمع (ص ٨٥) .
- ٣١٣ - ابن عربي : اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية ، منشور مع كتاب
التعريفات للخرجاني - ط مكتبة الحلبي القاهرة (١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م ص ٢٣٥) .
- ٣١٤ - الغزالي : الأحياء (ج٤ - ص ٣٠٦) .
- ٣١٥ - الغزالي : الأحياء (ج٤ - ص ٣٠٧) وللباحث أنظر : حال الفناء بين الجنيد
والغزالي - رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الآداب - جامعة الزقازيق
(١٩٩٣م - ص ٤٨،٥٠) .
- ٣١٦ - مجدى إبراهيم : حال الفناء بين الجنيد والغزالي (ص ٤٩ ، ٥٠) .
- ٣١٧ - الغزالي : مشكاة الأنوار - تحقيق وتقديم د . أبو العلا عفيفي - الدار القومية
للطباعة والنشر - القاهرة (١٣٨٣هـ - ص ٥٥) .
- ٣١٨ - المصدر السابق : (ص ٥٧) . وأنظر للحلاج الطواسين - نشره ماسينيون - ط
مكتبة بول جتز - باريس سنة ١٩١٣م (٢٨،٢٩) .
- ٣١٩ - الغزالي : مشكاة الأنوار (ص ٥٧،٥٨) .
- ٣٢٠ - ابن عربي : فصوص الحكم - بشرح عبد الرازق القاشاني - ط مكتبة الحلبي -
(ط٣ القاهرة - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - ص ١٤٧) .

- ٣٢١ - ابن عربي : فصوص الحكم - بشرح القاشاني (ص ١٤٨) - وأيضاً فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم د . أبو العلا عفيفي - دار الفكر العربي - بيروت (١٩٤٦م - ص ١٠٤) من الجزء الأول و (ص ١١٤) من الجزء الثاني .
- ٣٢٢ - شرح الرندي على الحكم العطائية (ج١ ص ٩٢) .
- ٣٢٣ - سورة الأنفال : جزء من الآية (١٧) .
- ٣٢٤ - ابن عربي : فصوص الحكم وشرح القاشاني (ص ١٤٤) .
- ٣٢٥ - ابن عربي : فصوص الحكم ونشرة د . عفيفي (ج١ - ص ١٠٨) .
- ٣٢٦ - ابن عربي : فصوص الحكم والتعليقات عليه (ج٢ - ص ١٢٣، ١٢٤) .
- ٣٢٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٨٢) وطبقات الصوفية (ص ١٦٤) وما بعدها .
- ٣٢٨ - السراج الطوسي : اللمع (ص ٨٥) وأيضاً السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٤) .
- ٣٢٩ - سورة النجم : الآية (٨، ٩) .
- ٣٣٠ - القاضي أبو الفضل عياض اليحصي : الشفاً بتعريف حقوق المصطفى - دار الفكر العربي - القاهرة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م - ص ٢٠٤) .
- ٣٣١ - القاضي عياض : الشفاً (ص ٢٠٣، ٢٠٤) .
- ٣٣٢ - المصدر السابق : (ص ٢٠٥) .
- ٣٣٣ - أبو بكر الرازي : مختار الصحاح - مادة ولى (ص ٧٣٦، ٧٣٧) .
- ٣٣٤ - سورة الأعراف : الآية (١٩٦) .
- ٣٣٥ - سورة يونس : الآية (٦٢، ٦٣) .
- ٣٣٦ - سورة الكهف : الآية (٤٤) .
- ٣٣٧ - الرسالة القشيرية : (ص ٣٥٩) وما بعدها .
- ٣٣٨ - ماسينيون ، والشيخ مصطفى عبد الرازق : الإسلام والتصوف ، دار الشعب - القاهرة (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م - ص ٤٩، ٥٠) .

- ٣٣٩ - القاضي عياض : الشُّفَا (ص ٢٠٦) .
- ٣٤٠ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ١٥) وما يتلوها ، وأيضاً : طبقات الشعراني (ج١ - ص ٦١) .
- ٣٤١ - الغزالي : منهاج العابدين - ط مكتبة مصطفى الحلبي - القاهرة (١٣٣٧هـ - ص ٩٤) .
- ٣٤٢ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٢) .
- ٣٤٣ - السراج الطوسي : اللمع (ص ٦٠) .
- ٣٤٤ - السهروردي : عوارف المعارف (ص ٤٦٧) .
- ٣٤٥ - المصدر نفسه : نفس الصفحة .
- ٣٤٦ - د. أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٣٢) .
- ٣٤٧ - الغزالي : الأحياء ج٣ - ص ٧٩، ٧٢) وهو القانون الذي رسمه الغزالي لبيان الطريق وسماه في الإحياء بـ " منهاج رياضة المريد وتربيته في التدرج إلى لقاء الله " .
- ٣٤٨ - د. أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٣٣) .
- ٣٤٩ - الأصول الأفلاطونية : فيلون ، ترجمة وتحقيق د. على سامي النشار ، وعباس الشربيني (ص ١٦٤) من تعليقات روبان على محاوره فيلون .
- ٣٥٠ - البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة - تحقيق إدوار سخاو - طبعة ليزج (١٩٢٥م - ص ٢٩) .
- ٣٥١ - مجدي إبراهيم : مشكلة الموت عند صوفية الإسلام (ص ١٣٨) .
- ٣٥٢ - د. محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ٤٧) وأيضاً مشكلة الموت عند صوفية الإسلام - راجع العنصر الخاص بمناقشة المصدر الهندي في التصوف الإسلامي (ص ٦٦) .
- ٣٥٣ - الأصول الأفلاطونية : فيلون (ص ٢٩٦) وما بعدها .
- ٣٥٤ - د. أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام (ص ١٣٥) .

٣٥٥ - المرجع السابق : (ص ١٤٠) .

٣٥٦ - ابن عربي : الفتوحات المكية - طبعة بولاق (١٢٩٣هـ - ج ٢ ص ٢٥٧) .

٣٥٧ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي - طبعة دار الطلبة العرب - بيروت (١٩٦٩م ص ٤٩) وأيضاً د . أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية (ص ١٣٩) .

٣٥٨ - أسين بلاثيوس : ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ترجمة د . عبد الرحمن بلوى - دار الفكر - بيروت (١٩٧٩م - ص ٤٨) وأيضاً د . محمد أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية (ص ٤٩) وله أيضاً : الحركة الصوفية في الإسلام - دار المعرفة الجامعية (١٩٩٥ م - ص ٢٥٨) .

٣٥٩ - الغزالي : كيمياء السعادة - تحقيق محمد عبد العليم - مكتبة القرآن - القاهرة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م - ص ٢٥،٣٠) وأنظر أيضاً د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٣، ١٦٠) وأيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي (ص ٢٢٣، ٢١٩) .

٣٦٠ - الغزالي كيمياء السعادة (ص ٢٨) وأيضاً د . مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦١) .

٣٦١ - ابن الجوزي البغدادى : صيد الخاطر - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - مكتبة الكليات الأزهرية د/ت (ص ١٣٩) .

٣٦٢ - د . أبو الوفا التفتازاني : ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى (١٩٧٣م - ٣٩٨) .

٣٦٣ - الغزالي : كيمياء السعادة (ص ٣٢) وأيضاً :

Macdonld (D.r) : Art "Alghazali, Encyclopedia of islam, vol, II, (2) - London , 1427 .

وأيضاً د . محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام (ص ١٦٢) .

وأيضاً د . أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلى التصوف الإسلامي (ص ٢٢١) .

٣٦٤ - سورة طه الآية (٥٠) .

٣٦٥ - النبهاني : شواهد الحق - ضبط ومراجعة عبد الوارث محمد علي - دار الكتب

العلمية - بيروت الطبعة الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م - ص ٣٢٣) .

٣٦٦ - ابن عربي : الفتوحات المكية - طبعة بولاق (١٢٩٣هـ - ج ٢ - ص ٢٥٦)

وأيضاً د . أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية (ص ١٣٩ ، ١٤٢) وراجع أيضاً

من هذا الكتاب وصف ابن عربي للمعراج الروحي (ص ١٣٨) وراجع د . عفيفي : تعليق

على مادة ابن عربي بدائرة المعارف الإسلامية - طبعة دار الشعب - القاهرة د/ت ، وراجع

د . عفيفي : الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي - مجموعة تراث الإنسانية - المجلد

الأول - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة ١٩٦٦م وأيضاً راجع :

Affifi (Dr.A) : The Mystical Philosophy of Muhyidin Ibnul Arabi, Combridge, 1939 ,P,P . 50 , 56 .

٣٦٧ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٦) .

٣٦٨ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٨) .

٣٦٩ - د . محمد إقبال : المرجع السابق (ص ٢٧) .

٣٧٠ - سورة غافر : الآية (٦٠) .

٣٧١ - سورة البقرة : الآية (١٨٦) .

٣٧٢ - د . محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٨) وأيضاً : العقل

والتنوير (ص ٢٢٨) وما بعدها .

٣٧٣ - المرجع السابق (ص ٢٩) وراجع من البحث هامش رقم (ص ١٨١) .

٣٧٤ - المرجع السابق : (ص ٢٩) .

٣٧٥ - المرجع السابق : (ص ٣٠) .

٣٧٦ - المرجع السابق : (ص ٣٣) .

٣٧٧ - د . محمد إقبال : تحديد التفكير الديني في الإسلام (ص ٢٨ ، ٣٣) وراجع الدراسة التي قام بها أستاذنا الدكتور / عاطف العراقي عن " محمد إقبال " في كتاب العقل والتنوير (ص ٢٢٥، ٢٣٣) .

٣٧٨ - د . محمد إقبال : تحديد التفكير الديني (ص ٣٤) .

٣٧٩ - سورة العنكبوت : الآية (٤٣) .

٣٨٠ - سورة البقرة : الآية (٧٥، ٧٦) .

٣٨١ - سورة يس : الآية (٦٢ ، ٦٤) .

٣٨٢ - سورة الحج : الآية (٤٦) .

٣٨٣ - سورة غافر : الآية (٦٧) .

٣٨٤ - سورة الفرقان : الآية (٤٤، ٤٣) .

٣٨٥ - سورة هود : الآية (٥١) .

٣٨٦ - سورة الأنعام : الآية (١٥١) .

٣٨٧ - راجع وصف هذا المشهد خاصة للأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن - دار

الشروق - القاهرة (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م - ط ١١ - ج ٥ ص ٢٩٧٣) .

٣٨٨ - سورة يس : الآية (٦٥) .

٣٨٩ - الأستاذ سيد قطب : في ظلال القرآن ج ٥ (ص ٢٩٧٣، ٢٩٧٢) .

٣٩٠ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (ج ١ - ص ٢١) وسند الحديث عما رواه

أبو نعيم هو أنه قال حدثنا أبو بكر بن خلاد ثنا الحارث بن أبي أسامة ثنا " داود بن المحبر "

ثنا نصر ابن طريف عن منصور بن المعتمر عن أبي وائل عن سويد بن غفلة عن أبي بكر

الصديق رضي الله عنه .

٣٩١ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (ج١ - ص ٢١) وسند الحديث أيضاً عن عبد الله بن محمد بن جعفر ، ثنا محمد بن عمران بن الجنيد ، ثنا محمد عبدك ، ثنا سليمان ابن عيسى ، عن ابن جريج عن عطاء عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .
٣٩٢ - د . محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة - دار المعارف ط ٤ القاهرة (١٣٧٨ هـ - ١٩٥٨ م - ص ٤٨) .

٣٩٣ - د . محمد يوسف موسى : المرجع السابق (ص ٥٣ ، ٥٠) .

٣٩٤ - ومن معاني " العلو " أنه يعنى الدلالة على تعالى ، ومنه قولهم في صفات الله أن منها صفة العلو والعرشية . والحارث المحاسبي يقول : أنه تعالى على عرشه بائن عن خلقه . ويقول ابن رشد : " وأما هذه الصفة - الجهة - فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة (ابن رشد : مناهج الأدلة ص ١٧٦) والقول بأن الله فوق عرشه يقول به الأوزاعي ، ومالك ، والثوري ، وحامد بن سلمة ، ومسعر بن كدام ، وأكثر السلف . راجع الذهي العلو للعلی الغفار . مع ملاحظة أنه متطرف في ذلك إلى حد التشبيه بل التجسيم (العقل وفهم القرآن - تحقيق د حسين القوتلي - دار الفكر العربي - ط ٣ - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م - ص ٢٥٠) .

٣٩٥ - ونذكر هنا مع شيء من التباين الشديد ، مذهب " ابن عربي " في نسبتي " الفوق " و"التحت" ، وهما نسبتان لله بمعنى خاص .. أما القرآن فقد وردت فيه نسبة " الفوق " إلى الله من مثل الآيات الآتية : " يخافون ربهم من فوقهم " (النحل : الآية ٥٠) و" وهو القاهر فوق عباده " (الأنعام : الآية : ٦١ ، ١٨) .

ونحن نأخذ من معنى " الفوقية " و"التحتية" معناهما الظاهر الذي يدل على " العلو والارتفاع " في الأولى . وعلى الهبوط والإشارة إلى المحسوس في الثانية ، كما ورد هذا المعنى في آية واحدة بكلمة " فوق " و" تحت " في قوله تعالى في سورة

المائدة: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْمَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ ﴾ (الآية : ٦٦) وأيضاً ﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِّنْ تَحْتَ أَرْجُلِكُمْ ﴾ (الأنعام: الآية ٦٥) .

ونكتفى بالإشارة إلى مذهب ابن عربي في النسبة بينهما ، إذ " قد يبدو أن بين نسبي الفوقية والتحتية تناقضاً ظاهراً ، لأن الأولى تشير إلى فكرة عن الله بالمعنى الديني ، في حين أن الثانية تشير إلى فكرة الواحد في الكل وهي فكرة وحدة الوجود . ولكن لا وجود لهذا التناقض عند ابن عربي - فيما يقول د . أبو العلا عفيفي - في الحقيقة ، لأن ابن عربي لا يعتبر الفوقية والتحتية إلا وجهتين لنظرنا نحن إلى حقيقة الوجود الواحدة . فإن الله في نظره ليس الإله الذي يصوره الدين . وإنما هو " الحقيقة الوجودية " التي إن نظرنا إليها من وجهه ، قلنا أنها " فوق " كل شيء بمعنى أنها تتعالى عن كل شيء ، وهذه صفة التزييه.. وإذا نظرنا إليها من وجه آخر قلنا أنها " تحت " كل شيء أو أنها أصل كل شيء - وهذه صفة التشبيه (راجع فصوص الحكم والتعليقات عليه ص ٢٣٥) والله عند ابن عربي ليس منزهاً فقط كما يقول المعتزلة ولكنه منزّه مشبه معاً (راجع النص من الفصوص ص ٢٧٠) . ونحن إذ نستخدم كلمة " فوقاني " هنا ، إنما نعني بها أن منهج التفكير ممدود من أعلى ، وعلى الذين يتلقونه أن يعملوا بما فيه بقدر المستطاع .

٣٩٦ - الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن ، وتحقيق د . حسين القوتلي (ص ٢٧٣) .

٣٩٧ - المصدر السابق : (ص ١٦٩) .

٣٩٨ - الحارث المحاسبي : المصدر السابق (ص ٢٦٣) .

٣٩٩ - راجع للغزالي كتاب " الفكر " من الجزء الرابع (ص ٤٢٣ ، ٤٣٥) وراجع لسرى

السقطي (ت ٢٥١هـ) إشارات عن العقل (طبقات الشعراء ج ١ ص ١٣٥) .

٤٠٠ - الحارث المحاسبي : العقل وفهم القرآن (ص ١٧٠) .

٤٠١ - الحارث المحاسبي : المصدر السابق (ص ١٥٨ ، ١٥٤) .

- ٤٠٢ - الحارث المحاسبي : المصدر السابق (ص ١٥٤) وما بعدها .
- ٤٠٣ - راجع للمحاسبي : الرعاية لحقوق الله ، تحقيق د . عبد الحليم محمود (ص ٨) من المقدمة و١٠ بعدها وأيضاً :
- Massignon : Art (Al Muhasibi) .. Encyclopedie de L'Islam .
- وأيضاً د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول - طبعة دار الشروق (ص ٣١٨ ، ٣٤٥) .
- ٤٠٤ - د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي (ص ١٢٧، ١٢٢) وأيضاً راجع : التصوف الثورة الروحية (ص ٢١٦، ٢١٢) للدكتور عفيفي .
- ٤٠٥ - أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء (ج ١٠ - ص ٨٨) .
- ٥٠٦ - الشيخ مصطفى عبد الرازق : التصوف والإسلام (ص ٤٨) وراجع ترجمة ابن خفيف في طبقات الشعرائي (ج ١ ص ٧١) .
- ٤٠٧ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ٥٩) .
- ٤٠٨ - عماد الدين الأُموي : حياة القلوب على هامش ج ٢ من قوت القلوب للمكي (ص ٢٨٠) .
- ٤٠٩ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية (ص ١٣٩) .
- ٤١٠ - طبقات الصوفية (ص ١٢١) .
- ٤١١ - عماد الدين الأُموي : حياة القلوب (ص ٢٨٠) ولعل هذا العقل الذي يعتمد على البصيرة هو الذي يقود إلى المشاهدة ، إذ المشاهدة عندهم على ثلاثة أقسام : مشاهدة الحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ، ومشاهدة للحق وهي رؤية الحق بالأشياء ، ومشاهدة بالحق ، وهي حقيقة اليقين بلا إرتياب ، وفي هذه المشاهدة الأخيرة يكون الاتصال ، فلا اتصال بغير مشاهدة ، والاتصال معناه وصول إلى الحقيقة وهي عبارة عن مشاهدة تصريف الرب والمعرفة بصفاته ونعوته وعظمته وجلاله ، وكيفية صدور الإيجاد عنه . وقد قالوا أن المشاهدة والمعاينة تأتي من حق اليقين (نفس المصدر ص ٢٧٦، ٢٧٤) .
- ٤١٢ - طبقات الصوفية (ص ١٨٩) .

- ٤١٣ - مقدمة ابن خلدون، وتحقيق د. علي عبد الواحد وافي (ج ٣ ص ١٢١٦) .
- ٤١٤ - د . توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، نشأتها وتطورها (ص ٣٧) .
- ٤١٥ - في مؤتمر ابن رشد الذي عقدته كلية الآداب - جامعة عين شمس في ٢٥ ، ٢٦ نوفمبر ١٩٩٨ م ، أشرنا هذه النقطة التي تتعلق بأن عبارات ابن طفيل في الاتصال جاءت تحمل مضموناً صوفياً ، فذكر أستاذنا الدكتور عاطف العراقي في تعليقاته أنه كان تحدث منذ مدة ليست بالقريبة ساعات طويلة مع الدكتور عبد الغفار مكاوي حول قصة "حي بن يقظان" ، لابن طفيل : أهي تحمل أبعاداً صوفية أم أن الجانب المميز لها عقلي خالص . ولما كان الدكتور عاطف العراقي يعتقد الجانب العقلي ويفرض البعد الصوفي عند ابن طفيل ، وكان الدكتور عبد الغفار مكاوي يعتقد العكس ، أو هو لا مجرد القصة مطلقاً من أبعادها الصوفية ، فلم تسفر المناظرة التي دارت بينهما - يومذاك - إلا عن تمسك كل منهما برأيه ، ولأجل هذا كان كتاب " الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل " لأستاذنا الدكتور عاطف العراقي ، تعبيراً عن الاتجاه العقلي دونما تحميل نصوصه أيّاً من الأبعاد الصوفية عند ابن طفيل ، ولكننا نرى نحن بصدد بحثنا في موضوع الاتصال ، أن ابن طفيل حينما بحث هذه المشكلة دمج العقل دمجاً في الطريق الصوفي بحيث لا يظهر إلا وهو مدغوم مع الذوق . وعباراته ومفرداته التي يستخدمها ، بل واصطلاحاته التي يعبر بها عن الاتصال، تكشف عن مثل هذا " الاندغام " بين العقل والذوق ، وتغري بتحميل القصة بعداً صوفياً . ودليلنا على هذا عبارة " ماسينيون " هذه : " وكذلك ابن طفيل " الحق " عنده بالمعنى الصوفي " (محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية ص ١٥١) أي أنه يستخدم لفظ الحق بالمعنى الصوفي . ولقد نشر " ليون جوتييه " سنة ١٩٠٩ م رسالته القيمة عن " ابن طفيل، حياته وأعماله " ، فذكر فيها أن " حكمة الإشراق " هي بالدقة تعبير عن التصوف الفلسفي عند ابن سينا ، وابن طفيل ، فكأن التصوف عند ابن طفيل هو تصوف فلسفي يرادف معنى حكمة الإشراق (راجع : كارلو ألفونسونيلينو : محاولة

المسلمين إيجاد فلسفة شرقية - ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ترجمة

د . عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات الكويت - ط ٤ سنة ١٩٨٠ م ص ٢٦٢) وابن طفيل نفسه يذكر في مقدمة " حى بن يقظان " أنه أراد بقصته هذه أن يث ما أمكنه بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو على ابن سينا (حى بن يقظان : مطبوعات الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ١٣) .

لأنه أراد أن يصوف النزوع العقلى كما فعل كثيراً ابن سينا وحاول أن يطبع الفلسفة الأرسطية بالطابع الإسلامى . ثم إن ابن طفيل قد كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة قائلاً : " وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها ، وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب " الشفاء " وصرح في أول الكتاب بأن " الحق " عنده غير ذلك ، وإنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بكتابه " الفلسفة المشرقية " (حى بن يقظان ص ٢٢ وأيضاً د . عاطف العراقي : الميثافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ص ٤٨، ٥٠) والملاحظ في هذا النص الأخير أن هناك تضميناً واضحاً ينطوى على أن كتب أرسطو التي تكفل ابن سينا بالتعبير عما فيها ، لا تقى بما يعتقده من الحق الصريح ، وإنما الحق الصريح هذا ، ليس هو في كتاب " الشفاء " لأن كتاب الشفاء جاء تقليداً لمذهب المشائين ، وليس فيه من اعتقاد ابن سينا في " الحق " شىء ، لكننا الحق الذي لا جمجمة فيه يوجد في كتاب " الفلسفة المشرقية " . والفلسفة المشرقية هي نزوع صوفى في الأساس ، أراد ابن سينا ، وعليه أراد ابن طفيل أن يث من خلاله " الحق " ما أمكنه بثه .

قال ابن طفيل : " وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو ، وكتاب " الشفاء " على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على في كتاب " الشفاء " (حى بن يقظان ص ٢٣) ولما كان ابن سينا - وابن طفيل يتبعه في ذلك - لا يعنيه من العلم الأرسطى ولا من الحكمة اليونانية إلا ما يعنى الفيلسوف

العقلان من استخدام البرهان والسير على منهج الاستدلال في الكشف عن المعارف الدنيوية والعلوم الحياتية ، فقد صار ما يعنيه من الحق في المعرفة الإلهية التي تلتبس عن طريق الوجدان والنوق هو الشيء الأولى بالعناية : المعرفة الدينية والتصوفية التي عبر بها عن معتقداته الخاصة ؛ حقاً خالصاً لا جمجمة فيه . فكأن هناك فرق ، وفرق كبير ، بين المعرفة المشرقية التي تلتبس بطريق النوق الوجداني وترمى إلى معرفة الله ، وبين المعرفة الفلسفية التي تستخدم البرهان وتسير على منهج الاستدلال . وفي هذا ما يؤكد التفرقة بين طريق الفلسفة وطريق الدين ، وفي هذه التفرقة ضرورة القول بمنع الاتصال بالطريق الأول ، طريق الفلسفة ، ووجوب الاتصال ، بالطريق الثاني ، طريق الدين .

٤١٦ - وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة (ص ١٠٥) .

٤١٧ - عماد الدين الأموى : حياة القلوب (ج ٢ - ص ٢٧٣) .

الصفحة

المحتويات

—	— الإهداء .
أ - ح	— تصدير أ . د / عاطف العراقي .
٨	— كلمة للمؤلف على الغلاف .
١٠	— مقدمة المؤلف .
١٧	على سبيل التمهيد : بين المعرفة والميتافيزيقا .
٢٨	المحور الأول :
٣١	الاتصال .. كموضوع .
٥٣	المحور الثاني :
٥٦	الاتصال .. كفكرة .
٥٦	ابن رشد ونظرية العقول .
٦٧	الاتصال .. وتدرُّج المعرفة عند ابن رشد .
٧٨	كيفية حدوث الاتصال وإتمامه عند ابن رشد .
٩٢	فصل الاتصال بين الدين والفلسفة .
١١٧	المحور الثالث :
١٢٠	الاتصال .. كحالة
١٣٤	معنى الاتصال ودلالاته في القرآن
١٤٥	الاتصال في القُرب .
١٧١	طرق الاتصال عند الصوفية .
١٨٥	الحالة الصوفية .. موضوعية هي أم ذاتية ؟!
١٩٩	الاتصال .. ومفهوم العقل في الإسلام .
٢٢٥	الخاتمة والنتائج .
٢٤١	المصادر والمراجع وهوامش الكتاب

٢٠٠٠ / ١٣٥٨٦	رقم الايداع
977-341-001-3	الترقيم الدولي

الناشر
مكتبة الثقافة الدينية
٥٢٦ شارع بورسعيد / الطاهر
ت : ٥٩٢٢٦٢٠ فاكس : ٥٩٣٦٢٧٧